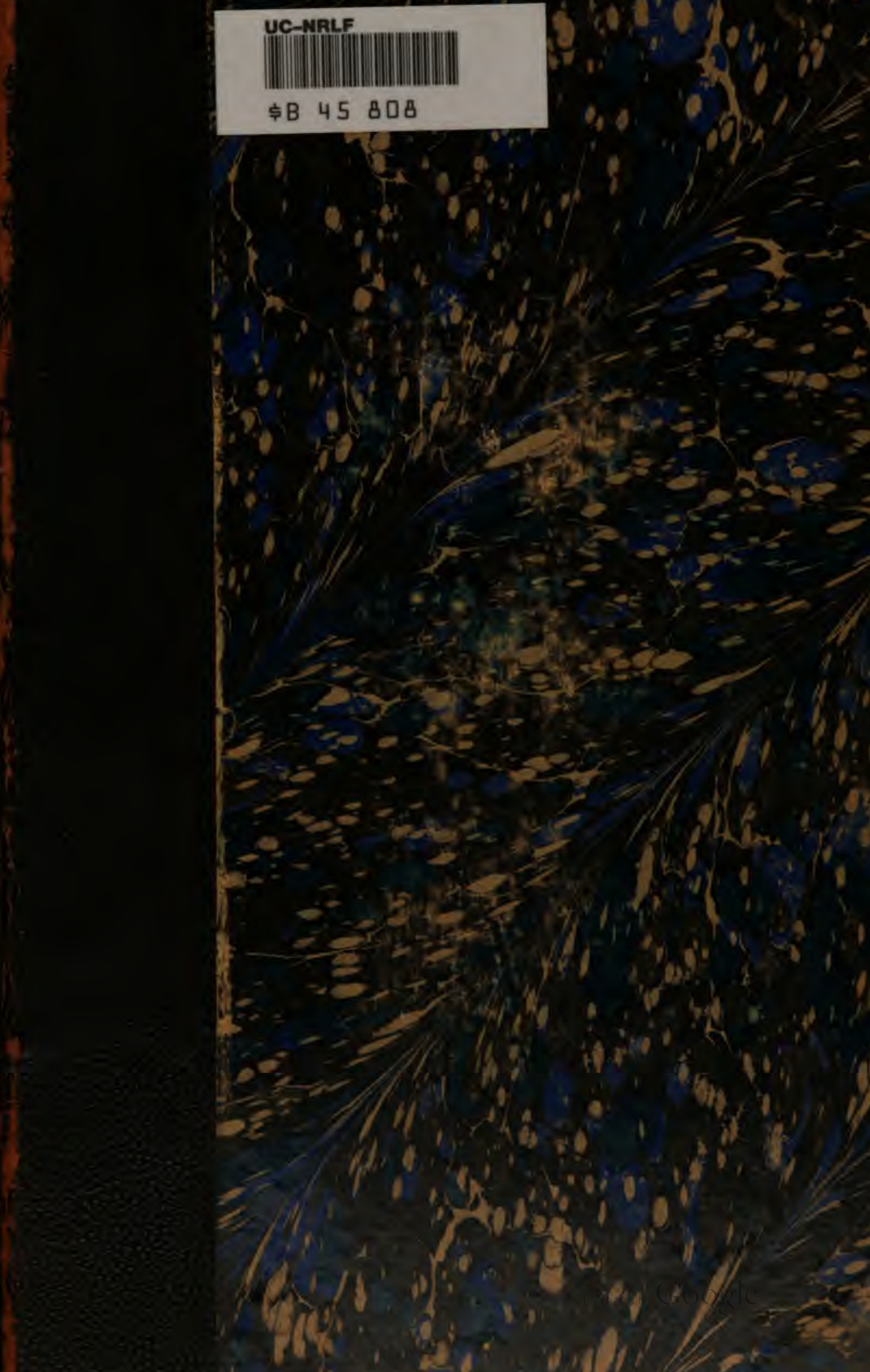



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

PSYCHOLOGIE
DE
DEUX MESSIES
POSITIVISTES

SAINT-SIMON ET AUGUSTE COMTE

PAR

GEORGES DUMAS
Chargé du cours de psychologie expérimentale à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1905

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-16; chaque vol. broché : 2 fr. 50.

EXTRAIT DU CATALOGUE

J. Stuart Mill.
Auguste Comte. 6e édit.
L'utilitarisme. 3e édit.
Corresp. avec G. d'Eichthal.
Herbert Spencer.
Classificat. des sciences. 8e éd.
L'individu contre l'Etat. 6e éd.
Th. Ribot.
La psych. de l'attention. 8e éd.
La phil. de Schopen. 10e éd.
Les mal. de la mém. 17e édit.
Les mal. de la volonté. 20e éd.
Mal. de la personnalité. 11e éd.
Hartmann (E. de).
La religion de l'avenir. 6e éd.
Le Darwinisme. 8e édit.
Schopenhauer.
Essai sur le libre arbitre. 9e éd.
Fond. de la morale. 8e édit.
Pensées et fragments. 19e éd.
L. Liard.
Logiciens angl. contem. 3e éd.
Définitions géomét. 3e éd.
Naville.
Nouv. classif. des scienc. 2e éd.
A. Binet.
La psychol. du raisonn. 3e édit.
Mosso.
La peur. 2e édit.
La fatigue. 5e édit.
G. Tarde.
La criminalité comparée. 5e éd.
Les transform. du droit. 4e éd.
Les lois sociales. 4e éd.
Ch. Richet.
Psychologie générale. 6e éd.
Bos
Psych. de la croyance. 2e éd.
Guyau.
Genèse de l'id. de temps. 4e éd.
Tissié.
Les rêves. 2e édit.
J. Lubbock.
Le bonheur de vivre (2 v.) 5e éd.
L'emploi de la vie. 5e édit.
Queyrat.
L'imagination et ses variétés chez l'enfant. 3e éd.
L'abstraction dans l'éduc.
Les caractères et l'éducation morale. 2e éd.
La logique chez l'enfant. 2e éd.
Les jeux des enfants.
Wundt.
Hypnotisme et suggestion.
Fonsegrive.
La causalité efficiente.
Guillaume de Greef.
Les lois sociologiques. 3e édit.
Gustave Le Bon.
Lois psychol. de l'évolution des peuples. 7e édit.
Psychologie des foules. 9e éd.
G. Lefèvre.
Obligat. morale et idéalisme

E. Durkheim.
Règles de la méth. soc. 3e éd.
P.-F. Thomas.
La suggestion et l'éduc. 3e éd.
Morale et éducation.
Mario Pilo.
Psychologie du beau et de l'art.
R. Allier.
Philos. d'Ernest Renan. 2e édit.
Lange.
Les émotions.
E. Boutroux.
Conting. des lois de la nature.
L. Dugas.
Le psittacisme.
La timidité. 3e édition.
Psychologie du rire.
L'absolu.
C. Bouglé.
Les sciences soc. en Allem.
Max Nordau.
Paradoxes psycholog. 5e édit.
Paradoxes sociolog. 4e édit.
Génie et talent. 3e édit.
J.-L. de Lanessan.
Morale des philos. chinois.
G. Richard.
Social. et science sociale. 2e éd.
F. Le Dantec.
Le déterminisme biol. 2e éd.
L'individualité. 2e éd.
Lamarckiens et Darwiniens. 2e éd.
Fiérens-Gevaert.
Essai sur l'art contemp. 2e éd.
La tristesse contemp. 4e éd.
Psychologie d'une ville. 2e éd.
Nouveaux essais sur l'art contemporain.
A. Cresson.
La morale de Kant. 2e éd.
J. Novicow.
L'avenir de la race blanche.
G. Milhaud.
La certitude logique. 2e éd.
Le rationnel.
F. Pillon.
Philos. de Ch. Secrétan.
H. Lichtenberger.
Philos. de Nietzsche. 8e édit.
Frag. et aphor. de Nietzsche.
G. Renard.
Le régime socialiste. 5e édit.
Ossip-Lourié.
Pensées de Tolstoï. 2e édit.
Nouvelles pensées de Tolstoï.
La philosophie de Tolstoï.
La philos. sociale dans Ibsen.
Le bonheur et l'intelligence.
M. de Fleury.
L'âme du criminel.
P. Lapie.
La justice par l'État.
G.-L. Duprat.
Les causes sociales de la folie
Le mensonge.

Tanon.
L'évolution du droit.
Bergson
Le rire. 3e éd.
Brunschvicg.
Introd. à la vie de l'esprit. 2e éd.
Hervé Blondel.
Approximations de la vérité.
Mauxion.
L'éducation par l'instruction.
La moralité.
Arréat.
Dix ans de philosophie.
Le sentiment relig. en France.
Fr. Paulhan.
La fonction de la mémoire.
Psychologie de l'invention.
Les phénomènes affectifs. 2e éd.
Analystes et esprits synthétiq.
Murisier.
Malad. du sentim. relig. 2e éd.
Palante.
Précis de sociologie. 2e édit.
Fournière.
Essai sur l'individualisme.
Grasset.
Limites de la biologie. 2e éd.
Encausse
Occult. et Spiritual. 2e éd.
A. Landry
La responsabilité pénale.
Sully Prudhomme et Ch. Richet
Probl. des causes finales. 2e éd.
E. Goblot
Justice et Liberté.
W. James
La théorie de l'émotion.
J. Philippe.
L'image mentale.
M. Boucher
Sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie.
Coste.
Dieu et l'âme. 2e édit.
P. Sollier.
Les phénomènes d'autoscopie.
Roussel-Despierres
L'idéal esthétique.
J. Bourdeau
Maîtres de la pensée contemp.
C.-A. Laisant.
L'éduc. fond. s. la science. 2e éd.
Romaine Paterson.
L'éternel conflit.
A. Réville.
Dogme et divinité de J.-C. 3e éd.
M. Jaëll.
La musique et la psychophysiologie.
Mouvements artistiques.
Fouillée.
Propriété soc. et démocratie.
A. Bayet.
La morale scientifique.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

OUVRAGES SUR AUGUSTE COMTE ET LE POSITIVISME

COMTE (AUG.). — **La Sociologie,** résumée par E. RIGOLAGE. 1 volume in-8. . . . . 7 fr. 50

LÉVY-BRUHL. — **La philosophie d'Auguste Comte.** 1 volume in-8 . . . . 7 fr. 50

— **Lettres inédites de J. Stuart Mill à A. Comte,** *publiées avec les réponses de Comte.* 1 volume in-8. . . . . . . 10 fr. »

STUART MILL. — **A. Comte et la philosophie positive,** 1 volume in-12. . . . . 2 fr. 50

ALENGRY (F.). — **La sociologie chez Auguste Comte.** 1 volume in-8 . . . . 10 fr. »

BERTHAULD. — **Positivisme et philosophie scientifique.** 1 volume in-12. . . . . 3 fr. 50

FOUILLÉE, de l'Institut. — **Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.** 2e édition. 1 volume in-8 . . . . 7 fr. 50

— **Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.** 2e édition. 1 volume in-8 . . . . 7 fr. 50

HALLEUX. — **Les principes du positivisme contemporain.** (*Couronné par l'Institut.*) 1 volume in-12. . . . . 3 fr. 50

LIARD. — **La science positive et la métaphysique.** 4e édition. 1 volume in-8. . . . . 7 fr. 50

MARTIN. — **La perception extérieure et la science positive** 1 volume in-8. . . . . 5 fr. »

POEY. — **Le positivisme.** 1 volume in-12. . . . . . 4 fr. 50

— **Littré et A. Comte.** 1 volume in-12 . . . . . . 3 fr. 50

MILHAUD (G.). — **Le positivisme et le progrès de l'esprit.** 1 volume in-16 . . . . 2 fr. 50

WEILL (G.). — **L'école Saint-Simonienne.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50

ROBINET. — **La philosophie positive.** 5e édition, 1 volume in-32 broché, 0 fr. 60, cartonné . . . . 1 fr. »

PSYCHOLOGIE

DE

DEUX MESSIES POSITIVISTES

PSYCHOLOGIE

DE

DEUX MESSIES

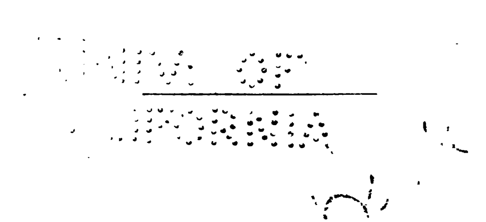
POSITIVISTES

SAINT-SIMON ET AUGUSTE COMTE

PAR

GEORGES DUMAS

Chargé du cours de psychologie expérimentale à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1905

A Monsieur Th. RIBOT

Membre de l'Institut
Professeur honoraire au Collège de France
Directeur de la *Revue Philosophique*.

Hommage d'un disciple respectueux et reconnaissant

Georges DUMAS

PSYCHOLOGIE

DE

DEUX MESSIES POSITIVISTES

PRÉFACE

Ce sont deux messies que j'étudie[1], deux fondateurs de religion qui furent en même temps des sociologues et des philosophes, mais chez lesquels le caractère messianique prima certainement tous les autres.

On pourrait trouver dans leurs prétentions messianiques matière à s'égayer et dans leurs religions l'occasion d'une réfutation facile; si l'on préfère les comprendre et les juger avec impartialité on ne devra jamais oublier que l'un et l'autre, malgré leurs différences d'âge, vécurent dans un temps particulièrement favorable à l'éclosion des prophètes et qu'ils furent loin d'être les seuls.

Le XVIIIe siècle avait ruiné par la critique le catholicisme et la royauté; la Révolution avait marqué la fin d'un régime religieux et d'un régime politique. Pour

1. Une grande partie de cette étude a déjà paru sous forme d'articles.
Cf. *Revue Philosophique :* L'état mental d'Auguste Comte, janvier, février, avril, 1898; — L'état mental de Saint-Simon, janvier, mars, avril 1902.
Revue de Paris : La Folie d'Auguste Comte, 15 septembre 1897.
Renaissance latine : 15 janvier 1904 et *Bulletin de l'Institut Psychologique :* janvier-février 1904 : Auguste Comte amoureux et mystique.

beaucoup de contemporains, trop rapprochés de la débâcle pour voir ce qui restait debout, rien ne paraissait plus subsister du passé, l'avenir était à faire, et nombre d'enthousiastes se croyaient appelés à prêcher l'évangile moral ou politique des temps nouveaux.

A dire vrai, Saint-Simon qui écrivit en 1803 les *Lettres d'un habitant de Genève* fut le premier en date parmi ces prophètes, mais il fut bientôt suivi de Fourier, d'Auguste Comte, d'Enfantin, de Bazard et de toute la pléiade des saints-simoniens.

Sous prétexte d'organiser la société future, tous ces déformateurs vaticinèrent; ils se prirent sérieusement pour des hommes prédestinés, marqués au front d'un signe fatal.

Saint-Simon s'intitule pape scientifique de l'humanité et vicaire de Dieu sur la terre; il se donne pour l'héritier de Moïse, de Socrate, de Jésus-Christ; il dit aux puissants et aux rois « Princes écoutez la voix de Dieu qui parle par ma bouche. » Il fait annoncer par Dieu lui-même la mission scientifique et religieuse dont il s'investit. « Un homme revêtu d'un grand pouvoir, lui dit la voix divine, sera le fondateur de cette religion; pour récompense il aura le droit d'entrer dans tous les conseils et de les présider. Il gardera ce droit toute sa vie et, à sa mort, il sera enterré dans le tombeau de Newton[1]. »

Fourier qui suit de très près Saint-Simon affirme que l'humanité se trompe depuis trois mille ans[2] dans

1. *Œuvres complètes*, I, 55.
2. C. f. Emile Faguet, *Politiques et moralistes*, IIe série, p. 56.

ses philosophies et ses religions et que, le premier, il a découvert le secret de la rendre heureuse, en donnant la liberté aux passions.

Auguste Comte pense, dès l'âge de vingt-cinq ans, en homme-providence; toute sa vie, il parle, sans fausse modestie, de son incomparable mission; lorsqu'il veut honorer Clotide de Vaux, il lui fait espérer qu'elle vivra avec lui « dans les plus lointains souvenirs de l'humanité reconnaissante[1] ». Quelques années avant sa mort, il prend le titre de grand prêtre de l'humanité. « J'ai, dit-il, publiquement saisi le pontificat qui m'était normalement échu[2] », et de la rue Monsieur-le-Prince, où il vit pauvre et ignoré, il exerce gravement ses fonctions sacerdotales.

Enfantin, après avoir divinisé Saint-Simon, se proclame lui-même nouvel Isaac, nouveau Jésus et nouveau Grégoire VII. Il écrit à Duveyrier : « Lorsque vous saurez parler à Moïse, à Jésus et à Saint-Simon, Bazard et moi recevrons vos paroles. Avez-vous bien songé que nous n'avons, Bazard et moi, personne au-dessus de nous, personne que celui qui est toujours calme, parce qu'il est l'éternel amour[3]. »

Ses collaborateurs ou disciples parlent le même langage; néophytes ou révélateurs ils portent le collier mystique et déclarent en le recevant : « Je crois que Dieu a suscité Saint-Simon pour enseigner le père (Enfantin) par Rodrigues. »

Et ce n'est pas seulement dans la vie réelle que les

1. *Politique Positive*, I, XX-XXI.
2. *Correspondance*, IIIe série, p. 320.
3. Lettre à Duveyrier. Collection Enfantin, XXVII, 97.

messies raisonnent, déraisonnent et déclament; on les retrouve bientôt au théâtre, dans le roman, dans la poésie; la plupart des héros du romantisme ont des missions à remplir; ils sont les agents de la Providence, de l'Enfer ou de la Fatalité, et, à cette différence près qu'ils n'ont que des mots dans la tête, ils sont bien, par leurs gestes et leurs attitudes, de la même famille que nos messies. Si vous doutez de cette parenté, relisez *Ruy Blas*, *Antony*, *Hernani;* écoutez surtout l'extravagante profession de foi d'Edmond Dantès comte de Monte-Cristo[1] : « Moi aussi, comme cela est arrivé à tout le monde au moins une fois dans sa vie, j'ai été enlevé par Satan sur la plus haute montagne de la terre; arrivé là, il me montra le monde tout entier et, comme il avait dit autrefois au Christ, il me dit à moi: « Voyons, enfant des hommes, pour m'adorer que veux-tu ? » Alors je réfléchis longtemps, car depuis longtemps une terrible ambition dévorait effectivement mon cœur, puis je lui répondis : Ecoute, j'ai toujours entendu parler de la Providence, et cependant je ne l'ai jamais vue ni rien qui lui ressemble, ce qui me fait croire qu'elle n'existe pas. Je veux être la Providence, car ce que je sais de plus beau, de plus grand et de plus sublime au monde c'est de récompenser et de punir. Mais Satan baissa la tête et poussa un profond soupir. Tu te trompes, dit-il, la Providence existe; seulement tu ne la vois pas, car, fille de Dieu, elle est invisible comme son père. Tout ce que je peux faire pour toi c'est de te rendre un des agents de cette providence. »

Sans la pauvreté de l'idée, on croirait lire certaines

1. *Monte-Cristo,* IIIe vol. p. 178, édition Calman-Lévy.

pages d'Enfantin, de Saint-Simon ou de Rodrigues ; c'est le même ton oratoire, la même emphase, le même rêve messianique. Monte-Cristo, possesseur de trésors inépuisables, jouera, grâce à ses millions, le rôle de Dieu dans le monde ; c'est un messie vulgaire, mis à la portée des foules, mais il a encore l'allure extérieure des plus grands.

J'ajoute que pour tous ces messies, qu'ils soient pris dans la réalité ou dans la fiction, un modèle vivant, comédien de race, avait donné la formule des gestes et phrases de théâtre tandis qu'il donnait l'exemple plus difficile du succès. L'influence de Bonaparte est visible sur la plupart des héros romantiques ; elle est manifeste chez Comte, malgré les exécrations dont il poursuit « le génie rétrograde » et peut-être même à cause de ces exécrations. Sans doute, en restaurant le pouvoir militaire et le pouvoir catholique, ce génie a marché à l'encontre du progrès humain, et c'est même la principale raison de sa défaite finale, mais il n'en est pas moins le seul messie qui ait connu le triomphe ; malgré les différences infinies qui la séparent du fondateur du positivisme, il reste la forme concrète d'un idéal, et Comte le tient pour un rival autant que pour un ennemi. Après l'avoir maintes fois flétri, après avoir voulu consacrer un jour du calendrier positiviste à maudire sa mémoire, il a fini, en 1854, par demander que l'on démolît la colonne Vendôme pour substituer sa propre statue à celle de César. « Cette parodie du trophée romain, disait-il, doit être remplacée par la digne effigie de l'incomparable fondateur de la république occidentale[1]. »

1. *Système de Politique Positive*, IV, 397.

Saint-Simon et Auguste Comte, avec leurs prétentions messianiques et leurs allures de prophètes ne sont donc ni plus extravagants ni plus étranges que nombre de leurs contemporains ; ce sont deux échantillons, les plus curieux peut-être, d'une espèce qui fut très répandue de 1800 à 1848 et dont on ne peut dire qu'elle disparaisse jamais, bien qu'elle trouve sans doute dans les grandes révolutions sociales l'occasion et les raisons particulières de son développement.

*
* *

Ils sont encore de leur temps par l'objet qu'ils assignent à leur mission : refaire l'unité des âmes brisée par la philosophie, édifier un pouvoir spirituel qui conseille et dirige.

Comme l'a très bien montré M. Faguet, tous les penseurs contemporains, à part Benjamin Constant et les purs libéraux, sont d'accord pour reconnaître la nécessité d'une telle unité et d'un pareil pouvoir[1].

De Bonald, en 1796, dans ses *Théories du pouvoir social*, Joseph de Maistre, en 1817, dans le livre *du Pape*, prônent la restauration pleine et entière de la théologie catholique comme du pouvoir spirituel de Rome.

Lamennais et Ballanche, qui les suivent de près, peuvent apparaître comme des novateurs puisqu'ils rêvent d'infuser au catholicisme un esprit nouveau, mais ils n'en sont pas moins désireux que leurs prédécesseurs de restaurer l'unité spirituelle.

1. Emile Faguet, *Politiques et moralistes*, IIe série, préface, p. VII.

Cousin qui semble rompre avec la tradition religieuse n'en organise pas moins, sous le nom d'éclectisme, un spiritualisme autoritaire.

Les saint-simoniens, fondateurs d'une religion nouvelle, ne parlent comme Saint-Simon et Comte que de faire régner l'unité morale.

Catholiques ou positivistes, chrétiens, philosophes ou savants, tous ces fils de la Révolution tiennent les yeux fixés sur un même idéal. Par delà le XVIII[e] et le XVI[e] siècle, par delà les temps d'anarchie philosophique ou religieuse, ils regardent vers le passé pour y retrouver le secret de l'ordre social et tous sont également fascinés par cette unité romaine que Comte proclamera plus tard « le chef-d'œuvre de la sagesse humaine ».

Ils ne conçoivent pas qu'une société puisse vivre hors des cadres sociaux du catholicisme et c'est à rebâtir l'ancienne Rome ou à bâtir une Rome moderne que tous consacrent leur pensée et leurs efforts.

Saint-Simon est d'accord sur bien des points avec les plus unitaires d'entre eux, de Maistre et de Bonald, et Comte professera, toute sa vie, pour ces deux théologiens l'admiration la plus vive.

A la vérité, ni lui ni Saint-Simon ne croient à la révélation ni à la théologie chrétienne et c'est en la science seule qu'ils espèrent pour refaire l'unité des âmes et restaurer le pouvoir spirituel; mais s'ils se séparent du catholicisme par leur philosophie théorique, ils s'en rapprochent singulièrement dans leur politique, et, de fait, c'est en continuateurs du catholicisme qu'ils se sont toujours présentés. Lorsqu'en 1857 Auguste Comte,

grand prêtre de l'humanité, envoyait un ambassadeur au général des jésuites pour lui proposer une alliance contre leurs ennemis communs, les protestants et les sceptiques, il restait fidèle aux tendances profondes de son système comme à la tradition de Saint-Simon.

*
* *

Mais si nos deux messies ressemblent à leurs contemporains, ils se ressemblent bien plus encore et j'ai pris soin, dans la dernière partie de cette étude, de noter les traits communs de leurs doctrines et même de leurs caractères.

Ce n'est pas seulement la même mission : « refaire par la science le pouvoir spirituel », c'est la même philosophie positive et c'est aussi le même orgueil, la même abnégation, les mêmes crises mystiques, le même tempérament psychopathique, les mêmes attitudes de fondateur, les mêmes phrases de prophète.

Sans doute Auguste Comte savant a dépassé singulièrement Saint-Simon par la sûreté de sa méthode, la richesse de son érudition, ses prodigieuses facultés de travail et d'exécution, mais il lui doit cependant la meilleure part de ses idées générales.

De même Auguste Comte, grand prêtre de l'humanité, a organisé une religion véritable, avec des dogmes, des rites et un clergé, alors que Saint-Simon, vicaire de Dieu, s'était borné sur ce chapitre à des indications ; mais il lui doit encore ici ses idées directrices et la conscience plus claire de sa mission religieuse.

Quand on lit *les Opuscules de philosophie sociale*, *le Cours de philosophie positive*, *le Système de politique positive* et les autres œuvres de Comte, on ne peut s'empêcher d'évoquer sans cesse le souvenir de Saint-Simon. A chaque instant, on sent qu'il a donné le plan du chef-d'œuvre qu'il n'eût pas été capable de bâtir et que sa pensée, malgré ses lacunes et ses erreurs, a été, par ses intuitions de génie, le levain de la grande pensée qui l'a suivie dans le temps.

Dans l'histoire des idées, Saint-Simon, avec sa production désordonnée, ses livres inachevés, ses théories incomplètes, apparaîtra toujours comme une première ébauche de Comte, ébauche vague par endroits, hâtivement dessinée par ailleurs, jamais bien arrêtée dans ses lignes, puissante et géniale pourtant. Sans lui Auguste Comte aurait sans doute écrit et pensé, mais il n'eût certainement fondé ni la philosophie positive ni la religion de l'humanité.

*
* *

Il y a cependant entre ces deux esprits une différence profonde qui s'est particulièrement marquée dans les dernières œuvres de Comte.

Tous les deux croient, avec Condorcet et contre Jean-Jacques, à la bonté souveraine de la civilisation ; ils espèrent, avant Renan, que l'humanité, éclairée par la science, pourra jouer un jour, vis-à-vis de l'individu, le rôle d'un dieu puissant et bon ; ils envisagent avec confiance ce que Comte appelle l'avenir humain.

Mais Saint-Simon, malgré l'admiration qu'il professe pour le catholicisme, n'a pas sur la nature humaine la philosophie pessimiste d'un chrétien. Avec ses maîtres les encyclopédistes il croit à la bonté native de l'homme; il ne se défie ni de l'instinct ni de la passion, ni de la chair; il est persuadé que les hommes guidés par leur raison ou poussés par cette force sentiment « qui a déjà fait tant de miracles » vont sacrifier d'enthousiasme leur égoïsme aveugle et trompeur à la société bienfaisante; il les voit venant d'eux-mêmes à la morale de l'amour comme ils vont naturellement vers la lumière.

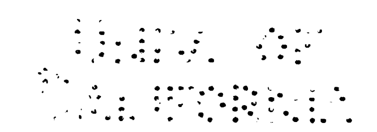
Auguste Comte, bien qu'il ait la même confiance dans le triomphe du positivisme, ne croit pas que la raison et le sentiment suffisent pour éclairer ou vaincre l'égoïsme et conduire les hommes au culte du dieu nouveau; pour les discipliner à l'altruisme, il veut les enserrer dans le réseau de ses rites et de ses formules, ordonner par avance tous les actes de leur vie comme tous les sentiments de leur cœur et toutes les pensées de leur cerveau. Il est persuadé que si quelque chose, dans le cours de l'existence humaine, est laissé à l'arbitraire, l'égoïsme y trouvera l'occasion de nous séduire, et c'est la raison pourquoi il lutte sans relâche contre les instincts individuels qu'il croit pouvoir étouffer sous la réglementation.

Assurément il a tracé les grandes lignes d'une morale sentimentale et rationnelle, naturelle par conséquent, où l'homme va vers le bien sous les inspirations de son cœur favorisées par les conseils de sa raison; par là il est païen avec le siècle dont il hérite et qu'il continue.

Mais à côté de cette morale qui n'a pas besoin de commander parce qu'elle raisonne, il admet implicitement la morale du Sinaï, celle qui exige et qui ordonne, celle qui mène les hommes au bien par les menaces ou les promesses.

C'est qu'il se défie de la nature humaine, de ses instincts, de cet ensemble de tendances égoïstes encore vivaces au cœur des hommes les plus civilisés et qui représentent la vie animale toujours menaçante sous la vie sociale.

On a souvent répété, après Huxley, que le positivisme de Comte c'était le catholicisme moins le christianisme; peut-être conviendrait-il d'apporter quelques restrictions à cette définition célèbre, puisque Auguste Comte a prêché une morale de l'amour et que, malgré sa confiance dans la vertu sociale du positivisme et sa foi dans le progrès, il a gardé au sujet de la nature humaine quelque chose du pessimisme judéo-chrétien.



PSYCHOLOGIE DE SAINT-SIMON

I

LES LETTRES D'UN HABITANT DE GENÈVE, ET L'INTRODUCTION AUX TRAVAUX SCIENTIFIQUES DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, descendait par son père et par sa mère de Mathieu de Rouvroy, dit le Borgne, qui vivait vers 1370 et qui fonda la maison de Saint-Simon.

Cette maison s'était divisée en plusieurs branches, celle des Rasse, des Sandricourt, des Monbléru et des Grumesnil qui prétendaient toutes, et sans fondement sérieux, descendre de Charlemagne par les comtes de Vermandois.

Le philosophe appartenait à la branche des Sandricourt, détachée du tronc original à la septième génération, tandis que le célèbre duc, auteur des *Mémoires*, appartenait à la branche des Rasse, détachée à la quatrième [1] ; il n'y a donc entre les deux Saint-Simon qu'une parenté très lointaine, et cette première constatation nous dispensera de signaler entre eux des ressemblances fortuites ou des dissemblances sans intérêt.

Claude-Henri naquit le 17 octobre 1760 ; c'était l'aîné d'une famille de sept enfants, dont quatre fils et trois filles. Son

1. Tous ces détails généalogiques sont empruntés à l'arbre généalogique des Saint-Simon, que M. de Boilisle a dressé dans son édition des *Mémoires*, t. I, appendice I.

père, Baltazard-Henri [1], fut Grand-Maître des cérémonies et chef d'une brigade des gardes du corps du roi de Pologne, brigadier des armées du roi, gouverneur et grand-bailli de Senlis. Son grand-père paternel, Louis-François, marquis de Sandricourt, fut colonel de Berry-Cavalerie ; un peu plus jeune que l'auteur des *Mémoires* qui le protégeait, il se l'aliéna en épousant malgré lui une demoiselle de Gourgue [2]. Sans cette brouille, les Sandricourt héritaient un jour des Rasse, et notre Saint-Simon y gagnait, dit-il [3], avec cinq cent mille livres de rente, le duché-pairie et la grandesse d'Espagne.

Ce précurseur du socialisme, comme l'appelle M. Georges Weill [4], était donc un noble de vieille race, et nous aurons l'occasion de voir qu'à travers les aventures de sa pensée et de sa vie, il se souvint longtemps de cette origine.

Les détails nous manquent sur son enfance et sa jeunesse ; nous savons seulement, par quelques anecdotes, qu'il manifesta de bonne heure l'énergie de son caractère, son mépris des préjugés communs et sa confiance en lui-même. « A l'âge de treize ans, nous dit son biographe Hubbard [5], il refusa de faire sa première communion, affirmant à son père que si, par obéissance, il se soumettait à ses ordres, il ne dépendait pas de lui d'apporter à cette cérémonie la moindre conviction. » Puni de sa résistance par un emprisonnement à Saint-Lazare, l'enfant se bat avec le gardien, le blesse, lui arrache les clefs et prend la fuite.

Une autre fois, mordu par un chien enragé, il cautérise

1. C. f. pour tous ces détails biographiques l'étude de Georges Weill : *Saint-Simon et son œuvre* (*un précurseur du socialisme*), p. 1 s. q. q. — Perrin, 1894.

2. Le duc de Saint-Simon raconte tout au long cette brouille dans ses *Mémoires*, XII, 313, Édit. Chéruel.

3. *Œuvres complètes*, Ier vol., p. 74 (Il s'agit des œuvres de Saint-Simon intercalées, avec une numérotation spéciale dans les 47 volumes de la collection Enfantin).

4. *Op. cit.*

5. *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, p. 9-10, Guillaumin et Cie, Paris, 1857.

lui-même la plaie avec un charbon ardent, et se munit d'un pistolet pour se faire sauter la cervelle, au cas où il viendrait à ressentir les premiers symptômes de la rage [1].

A quinze ans, le valet de chambre qui l'éveille, a l'ordre de lui répéter chaque matin. « Levez-vous, Monsieur le comte, vous avez de grandes choses à faire. »

C'est déjà le sentiment d'un rôle à jouer dans le monde. — Quel sera ce rôle ? — L'adolescent n'en sait rien encore ; le temps seul lui apprendra dans quel ordre de recherches la nature veut « le pousser au grand », mais il croit à sa mission avant même d'en avoir éclairci l'idée ; il y croit bien plus encore lorsqu'il en a conçu les grandes lignes ; il y croira toujours jusqu'à son lit de mort.

Nous ignorons ce que fut son éducation et nous ne savons de son instruction première que ce qu'il en a conté. A l'en croire, elle aurait été conduite sans beaucoup de méthode par des parents plus pressés de charger sa mémoire que de développer son jugement : « On m'accablait de maîtres, dit-il, sans me laisser le temps de réfléchir sur ce qu'ils enseignaient ; de telle sorte que les germes scientifiques que mon esprit avait reçus ne purent lever que de longues années après avoir été semés [2]. » Il se félicitait toutefois d'avoir compté parmi ces maîtres d'Alembert, dont il croyait avoir reçu une bonne méthode philosophique [3].

Enfin il dut avoir très jeune de grandes sympathies pour Rousseau qu'il alla visiter dans son Ermitage, avant d'avoir atteint ses dix-neuf ans [4].

Noble d'instincts comme d'origine, porté vers la philosophie du siècle, passionné de gloire, désireux de faire quelque chose de grand, tel nous apparaît donc vers l'adolescence Claude-Henri de Saint-Simon, et, comme pour un

1. Hubbard, *op. cit.*, p. 10.
2. Hubbard, *op. cit.*, p. 11.
3. *Œuvres complètes*, I, 69, lettre au sénateur Boissy d'Anglas.
4. Hubbard, *op. cit.*, p. 15.

aîné de sa famille la carrière des armes s'impose, il prend du service à seize ans en qualité de sous-lieutenant.

Mais déjà il pense, quoique confusément encore, à exécuter quelque grand travail théorique et pratique, et il s'ouvre de ce projet à son père. « Si j'étais, lui écrit-il, dans une position calme, j'éclaircirais mes idées ; elles sont encore très indigestes, mais j'ai conscience claire qu'après les avoir mûries, je me trouverais en état de faire un travail scientifique utile à l'humanité, ce qui est le principal but que je me propose dans la vie[1]. »

Alors éclate la guerre d'Amérique, et Saint-Simon, nommé capitaine en 1779, s'embarque la même année comme officier d'état-major de son parent le marquis de Saint-Simon, pour aller soutenir les *insurgents*.

Il se bat bien, contribue à la prise d'York, sert sous les ordres de Bouillé et de Washington, et, comme récompense de son courage, reçoit du Congrès l'ordre de Cincinnatus.

Mais ce qui l'intéresse, en Amérique, c'est « le but de la guerre[2] non la guerre elle-même ; il s'y occupe « beaucoup plus de science politique que de tactique militaire ». Il voit, dans la révolution américaine, « une leçon pour l'espèce humaine », il prévoit « qu'elle va causer de grands changements dans l'ordre social de l'Europe[3] ».

Il constate que la nation américaine pratique la tolérance religieuse, qu'elle n'a ni castes, ni corps privilégiés, ni charges héréditaires, qu'elle est « essentiellement pacifique, industrieuse et économe[4] », et, bien qu'un état de chose aussi démocratique lui paraisse bien difficile à réaliser en

1. Cette lettre est citée par Georges Weill (*op. cit.*, p. 5) d'après l'analyse qui se trouve dans le catalogue de la collection Dubrunfaut; elle n'est pas datée, mais lui paraît, par certains détails, antérieure à 1779.

2. *Œuvres complètes*, II, 148.

3. *Ibid.*, II, 147-148. Ces citations sont tirées des *Lettres à un Américain*. Malgré le témoignage de Dunoyer, nous pensons avec Georges Weill, que ces lettres, publiées dans la collection Enfantin sous le nom de Saint-Simon, sont bien de lui par le fond et par la forme.

4. *Œuvres complètes*, II, p. 151.



Europe, il conçoit pour la première fois le désir « de voir fleurir dans sa patrie la liberté industrielle, cette plante d'un nouveau monde[1] ».

A la paix, le dégoût des armes le gagne tout à fait et il sent clairement que sa vocation n'est pas d'être soldat. « J'étais porté, dit-il, à un genre d'activité tout différent, et je puis dire contraire. Étudier la marche de l'esprit humain pour travailler ensuite au perfectionnement de la civilisation, ce fut le but que je me proposai. Je m'y vouai dès lors sans partage, j'y consacrai ma vie entière, et ce nouveau travail commença à occuper toutes mes forces[2] ».

Saint-Simon écrivait ces lignes en 1817 alors qu'il avait pris une conscience très nette de sa mission, et peut-être a-t-il cédé, comme il a fait souvent, au désir de reconstruire son passé pour le rendre plus digne de lui. Ce qu'il y a de certain c'est que nous allons le trouver encore, et pendant longtemps, occupé de projets divers, pas toujours très cohérents ni très raisonnés, mais qui traduisent bien ce besoin d'activité théorique et pratique qui ne l'abandonna jamais.

C'est ainsi qu'en 1783, avant de quitter l'Amérique, il propose au vice-roi du Mexique le projet « d'établir entre deux mers une communication qui est possible, dit-il, en rendant navigable la rivière *in partido*, dont une bouche verse dans notre Océan tandis que l'autre se décharge dans la mer du Sud [3]». C'était Panama avant Suez, mais le vice-roi, dit Saint-Simon, accueillit froidement ces propositions[4].

Rentré en France, il est fait colonel à vingt-trois ans et nommé commandant de place à Metz. — Pour occuper les loisirs que lui laisse la vie de garnison, il revient un moment à ses études scientifiques, va suivre les cours de mathéma-

1. *Œuvres complètes*, II. p. 133.

2. *Œuvres complètes*, II, p. 148.

3. *Œuvres complètes*, I, p. 64.

4. La rivière en question n'est d'ailleurs indiquée sur aucune carte du Mexique.

tiques de Monge à l'école du génie de Mézières et se lie avec son professeur d'une étroite amitié. Puis, ennuyé de son désœuvrement et repris du goût des aventures, il part pour la Hollande en 1785, avec l'espoir de participer, sous les ordres de Bouillé, à une expédition franco-hollandaise contre les colonies anglaises de l'Inde. Il revient de Hollande en 1786 et part pour l'Espagne en 1787, car un nouveau projet le préoccupe ; il veut, de concert avec le comte de Cabarrus, fondateur de la banque Saint-Charles, donner au gouvernement espagnol le moyen d'exécuter un canal qui doit relier Madrid à la mer. Mais la Révolution éclate et Saint-Simon revient en France vers la fin de 1789.

Que va-t-il faire ? — Voici, semble-t-il, le moment de réaliser bien des programmes, de travailler pour le bien de tous et de passer de la rêverie philosophique à l'action. Il commence par applaudir à l'œuvre de la Constituante ; nommé président de l'assemblée électorale de sa commune, il adresse à ses électeurs une lettre de remerciements, où il exprime la crainte qu'ils n'aient voulu honorer en lui le seigneur du pays. « Il n'y a plus de seigneur », leur écrit-il [1], et il déclare renoncer à son titre de comte. Six mois plus tard, il fait voter une adresse à la Constituante pour lui demander l'abolition « des distinctions impies de la naissance [2] ».

Mais là se borne son rôle politique et l'on conviendra qu'il se réduit à peu de chose. De bonne heure le ci-devant noble se retire de la mêlée et reste spectateur. Ce n'est assurément pas excès de prudence, mais il semble partagé entre ses traditions de famille et ses idées libérales et peu désireux d'autre part de participer à des actes qui n'ont que des caractères négatifs et destructifs. « Je ne voulais pas, dit-il, me mêler de la Révolution, parce que d'un côté j'avais de l'aversion pour la destruction et qu'il n'était possible de se

1. *Notice historique* de Fournel, Ier vol. de la collection Enfantin, p. 15.
2. *Notice* de Fournel, p. 15.

lancer dans la carrière politique qu'en s'attachant au parti de la Cour qui voulait anéantir la représentation nationale, ou au parti révolutionnaire qui voulait anéantir le pouvoir royal[1]. » Il se tient donc à l'écart du mouvement révolutionnaire, mais, en esprit pratique et avisé, il voit dans la Révolution une occasion de faire des affaires et il spécule sur les biens nationaux.

Est-ce la cupidité qui le mène? Nullement, mais deux sentiments d'ordre très différent dont il ne s'avouait que le second, la soif du plaisir par la richesse et le désir très sincère de réaliser quelque grande réforme scientifique et sociale. « Je désirais la fortune, dit-il, seulement comme moyen d'organiser un grand établissement d'industrie, fonder une école scientifique de perfectionnement...; contribuer en un mot au progrès des lumières et à l'amélioration du sort de l'humanité, tels étaient les véritables objets de mon ambition[2]. »

Un comte de Redern, ancien ambassadeur de Prusse en Espagne, avait fourni la première mise de fonds (500 000 francs) et, rappelé par ses fonctions en Angleterre puis éloigné de France par la Terreur, il laissait conduire toutes les opérations par son associé dont il semblait partager les rêves philanthropiques[3].

Et Saint-Simon spéculait sans scrupules pour le plus grand bien de l'humanité; il achetait des biens nationaux dans le Nord, le Pas-de-Calais, la Seine, l'Orne; il soumis-

1. *Œuvres complètes*, I, p. 66, note. A rapprocher cette autre déclaration faite en 1811 : « Dès 1789, je vis qu'il se passerait de longues années avant qu'on pût s'occuper utilement d'organisations scientifiques ou politiques; un travail de démolition ne me paraissait pas honorable; en conséquence, je pris la résolution de ne solliciter et de n'accepter aucune place... Je me suis uniquement occupé, pendant ces douze années, du soin de me mettre en mesure pécuniaire et scientifique pour créer un grand établissement d'utilité publique, quand les démolisseurs auraient désorganisé les préjugés théologiques qui s'opposaient à l'établissement d'un bon cours d'étude... (Mémoire inédit communiqué par M. Eugène d'Eichthal.)

2. *Œuvres complètes*, I, 67.

3. *Œuvres complètes*, I, 67.

sionnait pour la couverture en plomb de Notre-Dame que la Commune avait mise en adjudication; toutes ses opérations réussissaient, l'argent affluait dans ses coffres et il le dépensait royalement pour la bonne chère et les femmes[1].

Mais ce grand seigneur qui spéculait sur les biens de l'État devient suspect; enfermé à Sainte-Pélagie puis au Luxembourg, le citoyen Simon reste prisonnier pendant onze mois, jusqu'au 9 thermidor.

Le voilà obligé de rentrer en lui-même et de méditer ; il revient à ses idées favorites de réformes scientifiques et sociales et, dans ce perpétuel entretien avec sa propre pensée, il se surexcite, il s'exalte, et finit par se donner des hallucinations de mégalomane. « A l'époque la plus cruelle de la Révolution, écrit-il, et pendant une nuit de ma détention au Luxembourg, Charlemagne m'est apparu et m'a dit : depuis que le monde existe, aucune famille n'a joui de l'honneur de produire un héros et un philosophe de première ligne ; cet honneur était réservé à ma maison. Mon fils, tes succès comme philosophe égaleront ceux que j'ai obtenus comme militaire et comme politique ; et il a disparu[2]. »

A peine rendu à la liberté, il reprend ses opérations financières et ses projets philanthropiques ; il établit un bazar dans l'hôtel des Fermes, lance un commerce de vin et une maison de commission, s'engage dans des entreprises humanitaires très coûteuses ; tout cela sans ordre ni prudence, à tel point que Redern, qui ne voulait pas s'enrichir pour le seul plaisir de se ruiner, finit par exiger un partage du capital amassé en commun. « Je m'étais trompé, dit Saint-Simon, sur le compte de cet associé ; je le croyais lancé dans la même carrière que moi, et les routes que nous suivions

1. Beaucoup des détails biographiques qui précèdent et qui suivent sont tirés de l'excellente étude de M. Georges Weill, que j'ai déja citée. L'auteur ayant eu l'heureuse fortune de pouvoir travailler sur des documents dont un grand nombre sont inédits, son livre constitue de ce fait une source importante pour la biographie du philosophe.

2. *Œuvres complètes*, I, p. 101.



étaient très différentes, car il se dirigeait vers les marais fangeux au milieu desquels la fortune a élevé son temple, tandis que je gravissais la montagne escarpée qui porte à son sommet le temple de la gloire. Nous nous brouillâmes, M. de Rédern et moi, en 1797[1]. »

Cette brouille marque une date dans la vie de Saint-Simon. « Aussitôt après avoir rompu, écrit-il, je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine, la carrière physico-politique ; je conçus le projet de faire faire un pas général à la Science et de rendre l'initiative à l'École française[2]. »

Voilà donc la spéculation financière délaissée à tout jamais pour la philosophie. Saint-Simon est riche, il peut librement songer à cette mission scientifique et sociale dont l'idée ne l'a jamais quitté depuis l'âge de dix-sept ans. Mais que veut-il faire ? — Le sait-il enfin avec précision? — Dans ce cas, il serait temps de nous le dire.

Il vient de parler de physico-politique, autrement dit de physique sociale, et sans doute entrevoit-il déjà la possibilité de fonder, sur les mêmes principes que l'astronomie et la physique, la science des sociétés humaines ; mais pour fonder cette physique sociale il faut connaître les sciences plus simples, la physique des corps bruts, la physique des corps organisés ; et Saint-Simon se remet à travailler, à la diable comme toujours, en comptant beaucoup plus sur des conversations avec les savants que sur des études personnelles, et sans cesser de faire la fête.

Il prend d'abord domicile en face l'École polytechnique, y suit les cours, se lie d'amitié avec les professeurs et consacre trois ans à apprendre la physique des corps bruts ; puis, à partir de 1801, il s'établit près de l'École de médecine pour entrer en rapport avec les physiologistes qui lui ensei-

1. *Œuvres de Saint-Simon,* éditées par Rodrigues, p. XIX.
2. *Œuvres de Saint-Simon,* éditées par Rodrigues, p. XX.

gnent la physique des corps organisés[1]. En même temps il tient table ouverte pour les savants, leur offre bonne chère et bon vin, et les soutient, s'il le faut, de sa bourse. C'est ainsi qu'il a Monge et Lagrange parmi ses principaux convives, qu'il défraie Poisson, pendant trois ans, loge le médecin Prunelle, aide Burdin à publier ses œuvres, etc., etc.[2].

Plusieurs fois ses maîtresses avaient présidé à ses réceptions ; après son mariage, en 1801, c'est sa femme, Mlle de Champgrand, qui attire chez lui nombre de littérateurs et d'artistes, parmi lesquels Grétry et Alexandre Duval. Tout paraissait alors à la joie et rien ne faisait prévoir une rupture dans le nouveau ménage, lorsque Saint-Simon apprend la mort de M. de Staël. Or il venait de lire, dans un ouvrage récent de Mme de Staël sur la littérature[3], les pages qui traitent de l'utilité des sciences, du progrès humain et de la philosophie générale. C'était évidemment la collaboratrice que le destin lui réservait. Il avait conçu, disait-il, « le plan le plus vaste et le plus utile qui fût entré dans la tête d'un homme, et Mme de Staël était faite pour le réaliser »[4]. Mais voudrait-elle l'épouser ?

Avant de se renseigner sur ce point important il commence par divorcer avec sa jeune femme.

Et qu'on ne croie pas qu'il vient de saisir à la hâte un prétexte ridicule pour se débarrasser d'une femme dont il est las. Bien au contraire il la quitte avec regret, et devant le maire qui les sépare il verse d'abondantes larmes[5]. Mais la mission est là qui commande ; il doit obéir.

1. *Œuvres complètes*, I, p. 69.

2. Cf. sur ces détails biographiques, G. Weill, *op. cit.*, p. 15 sqq.

3. *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* an VIII, 2 vol.

4. Cette citation est extraite d'une note écrite par Gustave d'Eichthal après un entretien avec Rodrigues au sujet de ce projet de mariage. La note m'a été communiquée par M. Eugène d'Eichthal.

5. Le biographe Hubbard s'émeut beaucoup de ces larmes. D'après lui : « elles expliquent toute la vie de Saint-Simon ; immolation perpétuelle de l'être affectueux et sensible à l'être intelligent et pensant. » (*Op. cit.*, p. 37, note.)



Le voici donc à Coppet, sur les bords du lac, près de la fiancée de son rêve, à qui il expose ses projets de réorganisation sociale tout en lui faisant sa cour, — et le voici bientôt après à Genève, éconduit et peut-être déjà consolé, qui publie son premier ouvrage, les *Lettres d'un habitant de Genève* (1803).

*
* *

Va-t-il y fonder la physique sociale et résumer ses recherches scientifiques? — Pas encore. Ceci est une vue d'ensemble, un plan de réorganisation générale, un projet de religion. Les études plus spéciales ne viendront qu'après, bien qu'elles soient déjà préparées en partie.

L'objet principal que Saint-Simon se propose ici est le même qu'il se proposera désormais dans tout le cours de sa vie : « fonder un nouveau pouvoir spirituel ». Il est persuadé que l'œuvre du XVIIIe siècle a été purement négative et que l'humanité ne peut vivre sur des négations ; il croit, avec tous les grands catholiques, qu'une société ne saurait subsister sans une autorité morale reconnue de tous, qui fasse l'unité des consciences, et, comme il juge l'Église romaine définitivement vaincue par la philosophie, il songe d'abord à la remplacer.

« Qu'on ouvre, dit-il, une souscription en Europe; que chaque souscripteur nomme trois mathématiciens, trois physiciens, trois chimistes, trois physiologistes, trois littérateurs, trois peintres, trois musiciens; que, chaque année, l'on renouvelle la souscription et l'élection avec la liberté de réélire les mêmes représentants ; vous avez ainsi un conseil européen d'hommes de génie, débarrassés de tout souci matériel, investis d'une immense considération, indépendants par rapport à tous les pouvoirs politiques et libres de se consacrer uniquement au progrès des sciences, des arts et de la civilisation. »

Reste à convertir l'Europe à ce projet, et pour la mieux

persuader, Saint-Simon s'adresse successivement aux trois classes d'électeurs qu'il y distingue, les savants, les propriétaires et les prolétaires.

Aux savants il déclare que, « le sceptre de l'opinion publique est entré dans leurs mains » et il leur demande de le saisir vigoureusement. « Vous pouvez, leur dit-il, faire votre bonheur et celui de vos contemporains : souscrivez tous[1]. »

Avec les propriétaires il est plus prolixe, car il s'agit d'obtenir qu'ils se soumettent aux savants ; c'est leur intérêt, dit-il, de mettre dans leur parti ceux qui dominent le peuple par la supériorité de leur intelligence.

S'ils hésitent, qu'ils se souviennent de 1789 où ils ont tant pâti de la coalition des savants et des prolétaires, et qu'ils se disent bien que cette coalition est toujours prête à se reformer contre eux. D'ailleurs le nouveau régime ne les dépouille pas de leur autorité ; en instituant pour les savants un pouvoir spirituel, simple pouvoir de raison, il laisse aux propriétaires la puissance temporelle et les garantit, « ainsi que tout le reste de l'humanité, contre l'inconvénient qu'il y aurait à placer un pouvoir actif entre les mains des savants[2] ». Les savants en effet, vivant dans la spéculation pure, introduisent souvent dans leurs conceptions les plus fortes des idées qui pratiquement sont vicieuses ou dangereuses ; c'est au pouvoir temporel de voir ces difficultés d'application et d'y parer. Les propriétaires peuvent être « les régulateurs de la marche de l'esprit humain ».

Quant aux ouvriers, pour les conquérir au nouveau pouvoir, il suffit de leur montrer l'utilité pratique et sociale de la science, le rôle social de l'art, et Saint-Simon s'emploie longuement à développer ces deux thèmes. Il accumule les exemples, passe en revue les diverses sciences pour faire voir les services qu'elles rendent et montre que le progrès social marche toujours de pair avec le progrès des sciences.

1. *Œuvres complètes*, I, 27.
2. *Œuvres complètes*, I, 33-34.

Toutes les idées qui précèdent sont exposées sur un ton très simple, celui de la causerie, et rien ne fait prévoir que ce ton doive changer, lorsque tout à coup Saint-Simon enfle la voix et vaticine. « Est-ce une apparition, n'est-ce qu'un rêve? Je l'ignore, mais je suis certain d'avoir éprouvé les sensations dont je vais vous rendre compte. La nuit dernière, j'ai entendu ces paroles[1]. » Et il passe la parole à Dieu lui-même qui développe sous forme de commandements et de prédictions le même progamme.

Y a-t-il eu réellement hallucination ou rêve, comme le dit Saint-Simon? On peut affirmer que non. Bien qu'avec ce tempérament d'exalté toutes les extravagances de l'imagination soient possibles, il s'agit très certainement ici d'un simple procédé de rhétorique, destiné à présenter des idées scientifiques avec l'appareil extérieur des idées religieuses ; Saint-Simon usera et abusera plus tard de ce procédé ; il est persuadé, en effet, qu'un novateur rénove d'autant plus facilement qu'il sait mieux profiter des formes anciennes pour y couler ses idées. Après avoir exposé clairement son projet, il a donc pensé qu'il lui donnerait plus de crédit, surtout près des simples, en le faisant réexposer par Dieu dans un langage solennel. Peut-être même, dans l'espèce, a-t-il pensé à Moïse et au Sinaï.

« Rome, dit Dieu, renoncera à la prétention d'être le chef-lieu de mon Église; le pape, les cardinaux, les évêques et les prêtres cesseront de parler en mon nom ; l'homme rougira de l'impiété qu'il commet en chargeant de tels imprévoyants de me représenter[2]. »

Il continue par un blâme collectif qu'il adresse à tous les fondateurs de religion qui ont précédé Saint-Simon ; sans doute ils avaient reçu de lui leur pouvoir, mais ils ont eu le tort de croire qu'il leur avait confié sa divine science ; ils ont pensé tenir la vérité absolue et ils ont négligé « de pré-

1. *Œuvres complètes*, I, 48.
2. *Œuvres complètes*, I, 48.

venir les ministres de ses autels, que Dieu leur retirerait le pouvoir de parler en son nom quand ils cesseraient d'être plus savants que le troupeau qu'ils conduiraient[1] ».

Or voici que les temps sont venus d'apporter au monde une religion conforme aux données de la science humaine et de réaliser par cette science la sagesse divine.

Dieu a donc placé Newton à ses côtés « pour lui confier la direction de la lumière et le commandement des habitants des planètes ». Le conseil européen s'appellera conseil de Newton et représentera Dieu sur la terre : ce conseil partagera l'humanité en quatre divisions qui s'appelleront anglaise, française, allemande, italienne, et seront dirigées chacune par un conseil secondaire, formé sur le modèle du grand conseil.

Dans chaque division se constitueront sur le même type des conseils de section. Et tous ces conseils feront bâtir des temples à la science et à l'humanité ; autour de ces temples ils établiront des ateliers, des collèges, des laboratoires, des bibliothèques ; ils régleront le culte et les rites de la religion nouvelle.

Sous leur direction morale, *tous les hommes travailleront*. La société nouvelle n'aura pas de place pour les oisifs ; tous ses membres devront s'occuper, et ils n'auront même pas le droit de gaspiller leur temps dans des œuvres vaines.

« L'obligation sera imposée à chacun de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité[2]. » Tous les hommes devront se regarder comme les ouvriers d'un même atelier chargé de rapprocher l'intelligence humaine de la divine prévoyance.

Le conseil supérieur de Newton dirigera tous les travaux et fera tous ses efforts pour bien comprendre la loi de la gravitation, cette formule mathématique par laquelle Dieu gouverne l'Univers et dont on peut déduire les phénomènes moraux comme les phénomènes physiques.

1. *Œuvres complètes*, I, 49.
2. *Œuvres complètes*, I, 57.

Un seul homme ne sera pas encadré dans la hiérarchie générale : ce sera le Fondateur[1]. « Il aura, dit Dieu, le droit d'entrer dans tous les conseils et de les présider ; il gardera ce droit toute sa vie, et, à sa mort, il sera enterré dans le tombeau de Newton. »

Malgré le caractère un peu étrange de cette première publication, on y peut déjà démêler sans peine nombre des idées philosophiques ou sociales que Saint-Simon développera dans la suite. Sans parler de l'organisation du nouveau pouvoir qui est l'objet même du livre, on y voit déjà l'humanité traitée comme une unité collective, la question sociale présentée comme la véritable question politique par la division de la société en savants, propriétaires et prolétaires, et l'obligation du travail considérée comme le principe fondamental du nouvel ordre des choses. On y voit aussi devenir plus précise l'idée, ancienne déjà, de la mission : Saint-Simon organisateur du nouveau pouvoir présidera tous les conseils ; il se voit déjà pape scientifique de l'Europe, suivant les expressions qu'il emploiera plus tard.

Cependant ce n'est là qu'un plan très général et même très vague qui a besoin d'être complété. Il ne suffit pas de placer les savants à la tête de la société, il faut encore, en synthétisant les connaissances scientifiques, leur donner les moyens de la gouverner par la science.

Puisque le progrès scientifique doit constituer la future providence, puisque la science doit gouverner le monde, Saint-Simon va marquer la loi de ses progrès passés, préparer ses progrès futurs et en codifier les résultats les plus généraux. Tel sera l'objet du livre qu'il prépare et qu'il intitulera : *Introduction aux travaux scientifiques du XIX[e] siècle.*

Mais, avant de rien écrire sur ce sujet, Saint-Simon, qui n'a encore causé qu'avec des savants français, veut s'ins-

1. *Œuvres complètes,* I, 55.

truire par les voyages et surtout se renseigner sur l'état de la science dans les pays voisins.

Déjà, en 1802, aussitôt après la paix d'Amiens, il s'est rendu en Angleterre « pour s'informer si les anglais avaient découvert de nouvelles idées générales[1] ».

« J'en revins, ajoute-t-il, avec la certitude qu'ils n'avaient sur le chantier aucune idée capitale neuve[2]. » Et l'enquête a dû être prestement conduite puisque nous l'avons trouvé à Genève quelques mois plus tard. Il en repart pour l'Allemagne en 1803 et rapporte de ce voyage une autre certitude, c'est « que la science est encore dans l'enfance dans ce pays, puisqu'elle y est encore fondée sur des principes mystiques[3] ».

Le voilà donc assuré, par ses comparaisons aussi bien que par ses propres recherches, que ses idées scientifiques sont originales et justes ; il va pouvoir écrire son *Introduction.* Mais, au milieu de ses préoccupations sociales, matrimoniales, commerciales et philosophiques, il a oublié de gérer sa fortune ; il a vécu en grand seigneur et dépensé sans compter jusqu'au jour où il s'aperçoit qu'il est ruiné.

En 1805, ses fonds sont épuisés et son existence matérielle devient très pénible.

Pour sortir de la misère, il s'adresse au comte de Ségur, qui le fait nommer copiste au Mont-de-Piété. « Cet emploi, dit Saint-Simon, rapportait mille francs pour neuf heures de travail par jour[4]. » Il n'hésite pas cependant à l'accepter et l'exerce six mois, en prenant sur ses nuits pour ses études personnelles. — Mais ce travail excessif l'épuisait ; il crachait le sang, sa santé était compromise lorsque le hasard mit sur sur sa route un sauveur.

Ce sauveur s'appelait Diard ; il avait été son domestique au temps de sa splendeur et dut être aussi révolté que stupéfait

1. *Œuvres complètes*, I, 69.
2. *Œuvres complètes*, I, 70.
3. *Œuvres complètes*, I, 70.
4. *Œuvres complètes*, I, 73.

de voir son ancien maître si injustement traité par le sort. D'après Saint-Simon il lui aurait dit : « Monsieur, la place que vous occupez est indigne de votre nom comme de votre capacité ; je vous prie de venir chez moi ; vous pouvez disposer de tout ce qui m'appartient ; vous travaillerez à votre aise et vous vous ferez rendre justice [1]. »

Saint-Simon accepta et s'installa chez lui ; défrayé de tout il put écrire son *Introduction*, et c'est même avec l'argent de son bienfaiteur qu'il la fit imprimer.

Dans ce livre Saint-Simon veut « organiser le système scientifique », mais, suivant ses procédés habituels de travail, il ne donne qu'une ébauche et déclare dans la préface : « J'ai le pressentiment que je ne serai pas mûr avant dix ans pour écrire l'ouvrage dont je présente l'esquisse [2]. » — Pourquoi se hâte-t-il alors ? — Pour être utile à la science et à ses contemporains, pour provoquer des objections, susciter des collaborateurs et préparer peut-être les voies à de plus capables que lui... s'il y en a.

D'ailleurs, s'il prétend à l'originalité, voire au génie, il ne prétend nullement aux qualités d'ordre et de logique des écrivains de métier ; ce sont là mérites de cuistre et non de grand seigneur. « J'écris, dit-il, parce que j'ai des choses neuves à dire ; je présenterai mes idées telles qu'elles ont été forgées par mon esprit ; je laisse aux écrivains de profession le soin de les limer ; j'écris comme un gentilhomme, comme le descendant des comtes de Vermandois, comme un héritier de la plume de Saint-Simon [3]. »

Puis, emporté par son orgueil de nom et de race, il ajoute ; « Ce qu'il y a eu de plus grand de fait, de plus grand de dit, a été fait, a été dit par des gentilshommes. Copernic, Galilée, Bacon, Descartes, Newton et Leibniz étaient gentilshommes. » Quoi d'étonnant alors à ce qu'un gentilhomme

1. *Œuvres complètes*, I, 74.
2. *Œuvres choisies* (Bruxelles 1859), I, p. 66.
3. *Œuvres choisies*, I, 60.

soit destiné encore une fois « par le Grand Ordre des choses » à opérer une révolution scientifique et philosophique, en faisant une encyclopédie et en organisant la science.

Pour exécuter ce travail, Saint-Simon veut d'abord examiner la marche de l'esprit humain pendant les deux derniers siècles, et, dans cet examen, il fait preuve d'une véritable pénétration philosophique.

Pour atteindre la vérité, pense-t-il, l'esprit humain est armé de deux méthodes, l'analyse et la synthèse ; l'une est *a posteriori*, l'autre est *a priori*, et c'est par leur emploi successif que s'opère le progrès philosophique.

Au XVIIe siècle, Descartes a osé entreprendre, par la méthode *a priori*, une explication mécaniste de l'Univers ; il s'est placé au point de vue synthétique pour organiser la science des corps bruts et la science des corps organisés ; mais il a échoué dans son admirable tentative parce que les connaissances scientifiques de son temps n'étaient pas assez étendues.

Au XVIIIe siècle, Newton et Locke ont continué Descartes en se partageant son empire. Newton a fait l'étude des corps bruts, Locke celle des corps organisés, mais, pour connaître la nature, ils ont dû renoncer à la méthode *a priori* et suivre la route plus longue et plus modeste de l'expérience.

En même temps l'un et l'autre se sont bornés à rechercher les lois générales des faits qu'ils observaient, sans tenter de hautes généralisations ni de synthèses unitaires du monde.

Ce changement de méthode a provoqué, au début du XVIIIe siècle, entre les disciples de Descartes et les disciples de Locke et de Newton, une discussion très vive que Saint-Simon tient avec raison pour oiseuse. — En se demandant quelle était la meilleure méthode, les uns et les autres posaient mal le problème et ne voyaient pas que la synthèse et l'analyse étaient deux procédés également légitimes et

nécessairement successifs dans la recherche de la vérité.

Quoi qu'il en soit, les cartésiens ont été battus, les newto-lockistes ont triomphé parce que leur triomphe était logiquement nécessaire, et c'est ainsi que nous avons eu tout un siècle d'expérience et d'analyse après le siècle des déductions et des synthèses.

Dans la physique des corps bruts, Lagrange par la *Théorie des Fonctions* et Laplace par sa *Mécanique Céleste* ont continué l'œuvre de Newton. Dans la science des corps organisés, Condillac par le *Traité des Sensations* et Condorcet par son *Esquisse des progrès de l'esprit humain* ont continué l'œuvre de Locke.

Toutefois les travaux d'ordre théorique ne sont pas les seuls dont l'École s'occupe ; les savants, comme les autres hommes, subissent cette loi de nature qui pousse tout être humain, toute association, à accroître son pouvoir. — « Le militaire avec le sabre, dit Saint-Simon, le diplomate avec ses ruses, le géomètre avec le compas, le chimiste avec les cornues, le physiologiste avec le scapel, le héros par ses actions, le philosophe par ses combinaisons, tous s'efforçent de parvenir au commandement ; ils escaladent, par différents côtés, le plateau au sommet duquel se trouve l'être fantastique qui commande à toute la nature, et que chaque homme fortement organisé tend à remplacer [1]. »

En vertu de cette loi éternelle, les savants ont, de bonne heure, attaqué la puissance rivale des théologiens. Dès la fin du xvie siècle, Bacon a provoqué une insurrection des lettrés laïcs contre le clergé de son temps ; quelques années plus tard, Descartes a « organisé l'insurrection scientifique » contre le principe d'autorité, et, depuis lors, on a toujours vu croître le crédit des savants et décroître celui des théologiens.

Aujourd'hui la victoire des savants est complète ; l'armée

1. *Œuvres choisies*, I, 142.

des physiciens, sous la conduite de Diderot, de d'Alembert et des encyclopédistes, a donné l'assaut et enlevé la place; les théologiens sont anéantis, le pouvoir de l'Église est brisé.

Mais les savants et les philosophes ont eu le tort de s'attarder dans la destruction; ils n'ont pas encore édifié un système des connaissances humaines; leur encyclopédie, malgré son nom, n'est guère qu'une œuvre de critique et de bataille. L'heure est venue de se replacer au point de vue synthétique, de coordonner les sciences et d'écrire la véritable encyclopédie.

Saint-Simon l'écrira; il l'annonce du moins à la fin de son premier volume, et il en présente une esquisse très obscure, au début du second, sous la forme d'un arbre encyclopédique.

On pourrait s'attendre ensuite à ce qu'il explique longuement cet arbre et rédige la nouvelle encyclopédie, le code indispensable du nouvau pouvoir; c'est en effet l'objet même de son entreprise et Saint-Simon ne l'oublie pas, mais voilà qu'il s'aperçoit tout à coup qu'il n'est pas encore en mesure de tenir ses engagements. « Le but que je me suis proposé, dit-il, en commençant cet ouvrage, est d'organiser un nouveau travail encyclopédique. Je ne me sens pas encore en état de rédiger le discours préliminaire, mais j'ai des matériaux rassemblés pour ce travail[1]. »

Il va donc mettre sous nos yeux un certain nombre de pensées détachées, une collection de notes diverses qu'il appelle : « *Mon Portefeuille* ».

Bien que ce portefeuille manque d'ordre (le contraire nous eut surpris), on y peut démêler aisément la pensée maîtresse de l'auteur : « Trouver une synthèse scientifique qui codifie les dogmes du nouveau pouvoir et serve de base à une réorganisation de l'Europe. »

1. *Œuvres choisies*, I, 156.

Cette synthèse, Saint-Simon ne la tiendra pour parfaite que si elle est complètement unitaire, car il est persuadé, comme de Bonald, comme de Maistre et comme les théologiens catholiques, non seulement que l'unité des opinions est une chose utile et favorable à leur durée, mais encore que l'unité est, par elle-même, une marque de perfection.

Or, il ne peut choisir, pour unifier toutes les lois naturelles et morales, que la loi la plus générale qu'il connaisse, la loi de gravitation, qui unifie en fait, de son temps, l'astronomie, la mécanique céleste et une partie de la physique terrestre, et que déjà, dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, il nous a présentée comme la loi unique du monde physique et moral.

Newton, analyste et empiriste, n'avait, paraît-il, pas compris toute la portée de cette loi, lorsqu'il l'avait découverte et formulée. « Il n'a pas vu, écrit Saint-Simon, que les phénomènes de toutes les classes étaient les effets de cette cause[1] » ; il a manqué d'esprit synthétique et philosophique, il s'est montré timide dans la généralisation. Saint-Simon, beaucoup moins timide, nous affirme, sans preuve aucune, que tous les faits de l'Univers sont soumis à la loi de Newton.

Et si vous lui objectez que cette loi n'est vérifiée que pour les phénomènes de la matière, il aura bientôt fait de lever l'objection par une théorie matérialiste de la vie et de la pensée.

Qu'est-ce que la vie par exemple ? Tout simplement le produit d'une fermentation. « Il y a formation de corps organisés toutes les fois qu'il y a fermentation d'une certaine importance... ; les plus gros animaux ont été produits par la plus grande fermentation[2]. » Quant à la pensée, « c'est une attraction matérielle, un résultat du mouvement du fluide nerveux[3] ». — Il y a dans le cerveau lui-même cette

1. *Œuvres choisies*, I, 161.
2. *Œuvres choisies*, I, 169.
3. *Œuvres choisies*, I, 170.

opposition entre les solides et les fluides que Saint-Simon croit constater dans tout l'Univers. « Nous imaginons, quand l'action des fluides est prédominante, nous raisonnons quand l'action des solides est prépondérante. »

Si vous admettez ces explications, il vous suffira de concevoir la matière fluide ou liquide, comme toujours soumise à la loi d'attraction ou de gravitation, pour entrevoir déjà la possibilité d'une synthèse scientifique du monde fondée sur cette loi.

Ce n'est pas plus compliqué.

Que tout cela soit à la fois ambitieux et puéril, on ne peut songer à le contester ; Saint-Simon, pour organiser les sciences, adopte, sans la rendre même vraisemblable, une hypothèse matérialiste et moniste, et parle, avec une parfaite incompréhension, des deux problèmes capitaux que le matérialisme moniste n'est pas encore arrivé à résoudre, celui de la vie et de la pensée.

Ici, comme partout ailleurs, il se contente facilement en fait d'arguments ou de preuves, et le voilà parti pour longtemps sur une idée fausse ou tout au moins très incertaine.

Mais ce n'est pas tout que synthétiser les sciences ; il faut encore nous montrer comment de cette synthèse les savants pourront tirer une religion et une morale.

Or, sur ce point, Saint-Simon est beaucoup plus prudent.

Il déclare d'abord qu'il tient le déisme pour usé et il se livre à une critique de cette doctrine bâtarde. Il montre, avec beaucoup de raison, combien l'idée de Dieu implique de contradictions théoriques ou pratiques, et pourquoi elle ne peut être logiquement qu'une transition du polythéisme au positivisme. Mais, toujours désireux de rénover sans détruire et d'utiliser dans son système toutes les forces du passé, il estime que la morale physiciste, si elle était jamais constituée, devrait être présentée au peuple sous une forme déiste. « Il faut, dit-il, tout examiner et combiner en se plaçant au point de vue du physicisme ; les opinions

scientifiques arrêtées par l'École devront ensuite être revêtues par des formes qui les rendent sacrées, pour être enseignées aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges [1]. »

D'autre part, il ne croit pas que la morale physicisté puisse être constituée de longtemps et il est persuadé qu'une religion est absolument nécessaire pour le maintien de l'ordre social.

Il respectera donc le déisme pour des raisons d'ordre pratique et reconnaîtra que cette doctrine doit être conservée longtemps encore pour la classe ignorante. Les savants pourront se contenter du physicisme même incomplet, quittes à le perfectionner de leur mieux dans le sens d'une morale ou d'une religion, mais le peuple, qui a besoin de solutions immédiates, doit rester déiste. Étrange conclusion quand on songe aux prémisses ! — On nous avait promis de réorganiser par la science le pouvoir spirituel, et voici qu'on termine par l'éloge du déisme et l'aveu que le « physicisme n'est point assez solidement établi pour servir de base à une religion ».

La foi de Saint-Simon dans l'avenir de la science et dans sa vertu serait-elle donc affaiblie ? — Nullement ; mais à mesure qu'il écrivait, il semble avoir pris une conscience plus nette des difficultés de sa tâche, et, sans rien rayer de son ambitieux programme, il juge, avec quelque bon sens, que l'exécution en doit être ajournée.

En même temps, il semble avoir cédé au désir de se concilier l'Empereur par une adhésion à la philosophie officielle. Il va même jusqu'à présenter ses opinions sur le déisme comme des opinions tout à fait nouvelles chez lui, auxquelles il est arrivé en méditant sur les mesures prises par Napoléon à l'égard des diverses sectes déistes : « Mon opinion, dit-il, n'est pas autre chose que le résumé des réflexions que j'ai

1. *Œuvres choisies*, I, 219.

faites sur les dispositions de l'Empereur »... « Je respecte ostensiblement le déisme, comme étant et devant être encore pendant longtemps la doctrine publique. Je dis que c'est la conduite que je tiens et je dis vrai, mais je ne dis pas que je l'ai toujours tenue ; j'en ai suivi une tout à fait opposée, jusqu'au moment où les dispositions de l'Empereur ont fait tomber la cataracte qui m'aveuglait [1]. » Ailleurs, il écrit encore sur le même sujet : « J'admire les dispositions du gouvernement relativement à la religion. Je suis pénétré du plus grand respect pour la profonde sagesse dont il a donné cette éclatante preuve. J'éprouve pour l'Empereur cette tendre affection et cette vive reconnaissance dont l'âme du bon écolier est voluptueusement agitée pour le professeur transcendant dont il a compris la leçon [2]. »

Quelques pages plus loin, l'éloge apparaît sous une forme plus directe et moins modérée encore : « La capacité de l'Empereur ne pourra être jugée d'une manière exacte que par la postérité. L'homme le plus fort après l'Empereur est incontestablement celui qui l'admire le plus profondément [3]. »

Qu'espère Saint-Simon de ces flatteries et de bien d'autres que je passe? — Il le laisse entendre assez clairement : il a rêvé une alliance de la philosophie avec le pouvoir, une association du plus grand génie scientifique du temps avec le plus grand génie militaire, pour le plus grand bonheur de l'Europe. Déjà, en 1803, en adressant les *Lettres d'un habitant de Genève* au citoyen premier consul, il lui disait : « Je souhaite que vous trouviez mon ouvrage bon et j'ose me permettre de vous dire que, dans mon opinion, vous êtes le seul de mes contemporains en état de le juger [4]. » Aujourd'hui, il écrit : « L'Empereur aurait besoin d'un lieutenant scientifique capable de comprendre ses projets ; il lui

1. *Œuvres choisies*, I, 215.
2. *Œuvres choisies*, I, 224.
3. *Œuvres choisies*, I, 231.
4. *Œuvres complètes*, I, 9.

faudrait un second Descartes. Sous de pareils chefs, les travaux de l'école seraient prodigieux[1]. »

Protégé par le pouvoir temporel, dirigé à la fois par Napoléon et par Saint-Simon, le pouvoir spirituel pourra s'organiser paisiblement, tandis que le déisme suffira encore à la masse.

Les savants écriront l'*Encyclopédie ;* ils réorganiseront le physicisme par la loi de gravitation et fonderont, sur l'observation et les faits, les principes généraux qui, à tout jamais, devront servir de guides à l'humanité. Pour que le physicisme devienne peu à peu accessible à la foule, ils tireront de l'*Encyclopédie* un catéchisme destiné à remplacer l'ancien. Et de même qu'ils renouvelleront la science en la faisant servir au bonheur des hommes, ils renouvelleront la morale en imposant à chacun la loi du travail utile. — Dans la société nouvelle, tout le monde travaillera ; il y aura des savants, des artistes, des industriels, des agriculteurs ; il n'y aura pas d'oisifs, pas d'êtres inutiles à l'humanité : « Un rentier, dit Saint-Simon, un propriétaire qui n'a pas d'état et qui ne dirige pas personnellement les travaux nécessaires pour rendre sa propriété productive, est un être à charge à la société, même quand il est aumônier . »

Tout cela pourra se réaliser du vivant même de l'Empereur et avec son aide ; après sa mort, le pouvoir temporel sera divisé entre les différents princes qui dirigeront les diverses fractions de l'humanité ; le pouvoir spirituel passera dans les mains d'un pape et d'un clergé physiciste, et c'est ainsi que la science aura dans l'ordre moral, sans révolution et sans secousse, refait par la raison et pour la raison l'unité romaine de la foi.

Saint-Simon fondait de grandes espérances sur la publication de son livre et des aperçus de toute nature qu'il contenait. Il avait espéré déterminer autour de lui un grand

1. *Œuvres choisies*, I, 236.
2. *Œuvres choisies*, I, 211.

mouvement d'idées et, pour bien marquer le caractère élevé du succès qu'il recherchait, il n'avait pas mis son ouvrage en vente et s'était borné à l'adresser personnellement aux sommités du temps. — Il fut cruellement déçu ; les savants qui le lurent furent sans doute beaucoup plus choqués par ses erreurs ou ses fantaisies scientifiques qu'intéressés par ses idées générales, et beaucoup ne le lurent pas. — Lacépède lui écrivit qu'il se proposait de le lire, « avec tout l'empressement qu'inspirent la grandeur du sujet et le nom de l'auteur ; » mais il dut s'en tenir à cette phrase aimable, car on a retrouvé depuis lors son exemplaire non coupé.

Quant à Napoléon, il ne prit pas de lieutenant scientifique.

*
* *

Saint-Simon, bien loin de perdre courage, redouble alors d'efforts pour attirer sur sa doctrine l'attention du monde savant.

En juin 1808, il avait fait remettre au Bureau des Longitudes les deux volumes de l'*Introduction* et constaté l'accueil plus que froid que recevait cet ouvrage. Dès juillet, il ouvre avec ce corps savant une correspondance destinée, dans son esprit, à provoquer la discussion autour de ses idées. « J'invite, écrit-il dans la première livraison, non seulement le Bureau des Longitudes, mais encore tous les géomètres et tous les astronomes à dire leur opinion sur les idées que je présente. Ma seconde livraison sera composée des lettres que je recevrai et de mes réponses à ces lettres[1]. »

Puis, afin de donner à sa doctrine plus de poids et plus de crédit, il ose la présenter comme une doctrine patriotique qui aura pour résultat de diminuer la puissance anglaise, conformément aux plans de Napoléon.

1. *Lettres de C.-H. Saint-Simon*. Bibliothèque Nationale, Inv. R. 8490, Préface.

Depuis un siècle, en effet, la France subit, dans les sciences, l'influence anglaise; Laplace relève de Newton, d'Alembert de Bacon, Condillac de Locke; il est grand temps que nos savants, reprenant la tête du mouvement scientifique, fassent voir à nos alliés, à l'Europe et à l'humanité tout entière, que nous dépassons les Anglais autant par la capacité intellectuelle que par la capacité militaire. « La guerre, dit Saint-Simon, serait terminée depuis longtemps si nos docteurs eussent secondé les vues scientifiques de l'Empereur, avec autant d'intelligence et de courage que les généraux en ont développé pour l'exécution de ses plans de campagne[1]. » C'est toujours le même projet d'alliance avec Napoléon qui hante l'esprit du philosophe, mais tout à l'heure il sollicitait la protection du pouvoir pour ses réformes scientifiques, et maintenant il offre sa propre collaboration pour vaincre les Anglais. Il suffisait, pour fixer la victoire, de passer de l'analyse à la synthèse, de l'induction à la déduction, de la méthode newto-lockiste à la méthode cartésienne. Mais Napoléon orienté vers d'autres solutions n'apercevait pas la plus simple !

Le contenu des lettres qu'il adresse alors au Bureau des Longitude ne nous apprend pas grand'chose de nouveau; c'est la reproduction, sous forme de polémique, des idées exposées dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*.

Saint-Simon ne s'y montre ni mieux informé, ni plus précis, ni plus cohérent, ni plus modeste.

Tout d'abord il est flatteur : « D'un seul coup, messieurs, dit-il, vous embrassez toutes les conséquences du principe le plus abstrait. Vous avez l'allure du génie, vous marchez sur les hauteurs, vous franchissez les vallons[2]. » Puis il déclare sans phrases à ses correspondants qu'il croit avoir trouvé « une conception encyclopédique meilleure que celle

1. *Lettres de C.-H. Saint-Simon*, Bibliothèque nationale. Préface.
2. *Lettres de C.-H. Saint-Simon*, p. 4; Bibliothèque nationale.

de Bacon, une conception du monde meilleure que celle de Newton et une meilleure méthode que celle de Locke ». Et, pendant les quatre premières lettres, il s'essaie de son mieux à justifier cette déclaration.

Mais, comme il ne reçoit pas les réponses qu'il sollicite, il devient de plus en plus agressif, provoquant ou dédaigneux, et finit par déclarer aux membres du Bureau des Longitudes « qu'aucun d'eux n'a travaillé utilement au perfectionnement des principes généraux ». « M. le comte de Laplace, ajoute-t-il, est le seul qui ait traité cette question et ce qu'il a dit à ce sujet a constaté son incapacité dans ce genre. »

Tout cela n'est déjà pas mal en fait de présomption, et ce n'est rien cependant à côté du projet de mégalomane que la cinquième lettre expose.

L'Empereur a dit à l'Institut : « Rendez-moi compte des progrès de la science depuis 1789, et dites-moi votre opinion sur les moyens à employer pour lui faire faire de nouveaux progrès. » Or, l'Institut a répondu médiocrement à la première question et pas du tout à la seconde. —Saint-Simon va répondre à la seconde; il a trouvé deux moyens infaillibles d'accélérer le progrès des sciences, et il demande au Bureau des Longitudes de porter sa lettre « aux pieds du trône », s'il la juge digne d'attirer l'attention de l'Empereur.

Le principal moyen consiste à mettre au concours quatre questions scientifiques que Saint-Simon juge d'importance capitale. Le jury chargé de juger les concurrents et de désigner les lauréats sera composé des douze astronomes les plus illustres du globe, présidés par le grand Napoléon en personne.

Et les lauréats quels seront-ils ? — Saint-Simon ne le dit pas, mais il les connaît d'avance, ou plutôt il le connaît, car il n'y aura qu'un seul vainqueur pour les quatre concours. Et ce vainqueur ce sera ? — Saint-Simon naturellement.

Si vous en doutez, considérez les sujets qu'il a choisis : « Donner un caractère mathématique à l'idée de gravitation. — Prouver par des observations et le raisonnement que les solides et les fluides sont en quantité égale dans l'Univers », etc. Pour ces deux questions, comme pour celles qui suivent, il tient des solutions toutes prêtes et c'est même pour les faire accepter qu'il importune en ce moment le Bureau des Longitudes. Vous voyez la simplicité et l'habileté de la combinaison; le monde va être obligé, par la voix de douze savants illustres et de Napoléon, de rendre hommage à ce génie que les corps savants s'obstinent à méconnaître. — Et c'est le Bureau des Longitudes lui-même qui, en transmettant à l'Empereur la lettre de Saint-Simon, sera l'instrument de toute cette gloire!

Cette fois, Saint-Simon eut une réponse : le président du Bureau des Longitudes, Bouvard, le pria en termes assez secs de cesser sa correspondance, en alléguant que ses collègues et lui avaient à s'occuper seulement de géographie, de navigation et d'astronomie.

Saint-Simon, qui nous a conservé cette réponse, n'en fut nullement troublé; il pardonna les impertinences de Bouvard en disant que « l'homme qui a un grand but est inaccessible aux petites passions », et il constata une fois de plus combien les savants français étaient newtoniens, rivés à l'empirisme, éloignés de la méthode cartésienne et des grandes synthèses : « Descartes, leur dit-il, avait monarchisé la science; Newton l'a républicanisée, il l'a anarchisée; vous n'êtes, messieurs, que des anarchistes; vous niez l'existence, la suprématie de la théorie générale[1]. »

Il n'en persiste pas moins dans son rêve de monarchiser la science et d'en être le monarque ; à peine est-il éconduit par le Bureau des Longitudes qu'il en appelle à l'Institut dans une huitième lettre où il réexpose une fois de plus sa

1. *Lettres de C.-H. Saint-Simon,* p. 74. Bibliothèque nationale.

doctrine, et, pas plus par cette lettre que par les précédentes, il ne provoque la discussion générale qu'il réclame et qu'il espère.

Il se persuade alors que ce qui nuit à sa réputation philosophique c'est le débraillé de ses mœurs et l'incohérence de sa vie, tout son passé si peu édifiant pour un fondateur de religion; et il entreprend sa propre apologie. Ne croyons pas d'ailleurs qu'il se prépare à dissimuler ou à plaider les circonstances atténuantes; il aurait trop à excuser ou à cacher, et puis c'est là une défense vulgaire, indigne d'un génie qui se croit systématique, et qui, par définition, ne doit avoir eu aucun entraînement que sa philosophie ne puisse justifier.

Il s'élève d'abord dans cette apologie contre un préjugé très répandu qui fait des grands génies philosophiques des modèles de vertu privée. C'est là une erreur contre laquelle protestent les faits.

Vous ne nierez pas par exemple l'importance philosophique d'hommes comme Luther, Bacon et Descartes. Eh! bien, Luther a trop aimé la table, Bacon l'argent, Descartes le jeu et les femmes.

Ne vous étonnez pas d'ailleurs; il y a là une nécessité logique et naturelle; le génie philosophique et scientifique exige l'exaltation de l'âme, et l'âme est d'autant plus accessible aux passions qu'elle est plus exaltée. Saint-Simon, en menant la joyeuse vie que l'on sait, a jusqu'au bout rempli sa destinée; s'il n'eût pas été passionné pour le plaisir et les femmes, il n'eût pas été un grand philosophe.

D'ailleurs, il avait des raisons très philosophiques de suivre sur ce point sa nature, et il va nous les dire imperturbablement.

Le philosophe, vous ne l'ignorez pas, étudie deux mondes, un grand et un petit, l'univers et l'homme; pour accélérer le progrès de sa science, il est obligé, comme tous les savants, d'expérimenter; or il ne peut pas expérimenter sur le grand

monde, mais seulement sur le petit. — Il devra donc faire de sa vie une série d'expériences, changer le plus souvent possible de position et de relations sociales, accomplir des actes nouveaux qui pourront parfois passer pour étranges.

« L'homme, dit Saint-Simon, qui se livre à des recherches de haute philosophie, peut et doit même, pendant le cours de sa vie expérimentale, faire beaucoup d'actions marquées au coin de la folie[1]. »

Saint-Simon a fait beaucoup d'actions de ce genre, que vous aviez peut-être jugées à la hâte. Vous les comprenez maintenant : c'étaient des expériences variées. Et gardez-vous surtout de taxer d'incohérence cette vie du philosophe ; elle n'est décousue qu'en apparence ; en fait elle est aussi systématique que la théorie de la gravitation ; tout y a été réglé par une volonté sûre d'elle-même, et la preuve c'est que pour nous faire le programme de l'existence la plus philosophique, Saint-Simon va se borner à systématiser sa vie en la résumant :

Il faut, nous dira-t-il :

1° Mener, dans la vigueur de l'âge, la vie la plus originale et la plus active.

2° Prendre connaissance de toutes les théories scientifiques, particulièrement des théories astronomiques et physiologiques.

3° Parcourir toutes les classes de la société ; se placer personnellement dans le plus grand nombre de positions sociales différentes et même créer, pour les autres et pour soi, des relations qui n'aient point existé.

4° Employer sa vieillesse à résumer ses observations sur les effets qui sont résultés de ces expériences, tant pour les autres que pour soi, et lier ces observations de manière que cela forme une théorie philosophique neuve.

« L'homme qui a tenu cette conduite, conclut-il, est celui

1. *Œuvres complètes*, I, 81.

auquel l'humanité doit accorder le plus d'estime ; c'est celui qu'elle doit regarder comme le plus vertueux, puisque c'est celui qui a travaillé le plus méthodiquement et le plus directement aux progrès de la science, véritable source de la sagesse [1]. »

On objectera peut-être à ce programme que Newton passe pour être mort vierge à l'âge de quatre-vingt-cinq ans et qu'il a mené une existence paisible et honnête. — Mais Newton n'a pas été un philosophe complet ; il n'a étudié que le grand univers ; il a négligé le petit, l'homme, qu'il n'eût pu connaître que par la méthode exposée ci-dessus.

Saint-Simon a appliqué cette méthode dans toute sa rigueur ; non seulement il a fait de l'astronomie et de la physiologie, mais il a voulu connaître les mœurs des différentes classes de la société et se lier avec des gens de toute espèce.

Ces recherches lui ont beaucoup nui dans l'opinion publique ; à le voir fréquenter les maisons de débauche et de jeu, à le rencontrer dans des sociétés plus qu'équivoques, les esprits superficiels ont pu croire qu'il s'y plaisait. Erreur ! il faisait simplement de la philosophie sociale, et, ce faisant, « il parcourait la carrière du vice dans une direction qui le conduisait nécessairement à la plus haute vertu ».

Aussi c'est avec la conscience d'une mission bien remplie qu'il peut aujourd'hui penser à sa vie passée et à l'opinion défavorable qu'il a souvent donnée de lui. « Mon estime pour moi, dit-il, a toujours cru dans la proportion du tort que j'ai fait à ma réputation [2]. »

Ainsi justifié, plus messie que jamais, il se remet à l'œuvre et reprend l'exposition de sa doctrine.

On se rappelle que dans l'*Introduction aux Travaux scientifiques du XIX*e *siècle*, il se promettait tout d'abord de faire figurer une encyclopédie qu'il n'écrivit pas. Il s'excusa

1. *Œuvres complètes*, I, 82.
2. *Œuvres complètes*, I, 86.

en disant : « Faire une bonne encyclopédie est un travail qui exige le concours des premiers savants du globe, vingt ans de travaux et cent millions. » Mais son projet n'était qu'ajourné ; dès 1810, il le reprend et il réexpose encore ses idées dans une brochure-annonce qu'il intitule *Esquisse d'une Nouvelle Encyclopédie*.

Il n'a pas trouvé les cent millions, mais il a devant lui tout le temps qu'il voudra prendre et, au nom de l'Empereur, il demande la collaboration de tous les savants de la terre. « Invincible Napoléon, dit-il en terminant, nous nous plaçons derrière ton bouclier pour faire appel à tous les savants du globe ; nous les invitons à travailler en commun au perfectionnement de l'idée générale [1]. »

Il faut croire qu'une fois encore les savants du globe firent la sourde oreille, car la *Nouvelle Encyclopédie*, qui devait comprendre une série de volumes, cessa de paraître après la première livraison qui servait en même temps de prospectus.

Cette première livraison était précédée d'une épître dédicatoire adressée à Victor de Saint-Simon [2], le propre neveu du philosophe, officier dans l'armée impériale.

« Mon intention, mon cher Victor, lui disait son oncle, en vous dédiant mon ouvrage, est de vous pousser au grand [3] » ; et pour le pousser au grand, il lui faisait l'éloge des deux sortes de grandeurs, qui les avaient séduits l'un et l'autre : la grandeur scientifique et la grandeur militaire. Elles sont, pensait-il, également honorables, et paraissent toutes les deux également réservées à des gentilshommes, « puisque Charlemagne, Pierre le Grand, Frédéric, Napoléon étaient gentilshommes, comme Galilée, Bacon, Descartes et Newton. »

1. *Œuvres complètes*, p. 95.

2. C'était le fils d'Adélaïde de Saint-Simon qui avait épousé un Saint-Simon Monbléru. Ce fut plus tard le général de Saint-Simon.

3. *Œuvres complètes*, I, 96.

Puis son orgueil de race éclate tout à coup en un tel couplet de bravade qu'il semble un moment atteindre son orgueil de philosophe et de réformateur. « Nous possédions autrefois, dit-il, l'Empire d'Occident; nous avons été réduits d'abord au royaume de France; ensuite au comté de Vermandois; dépossédés de cette souveraineté, nous n'avions plus qu'une existence secondaire : mais nous étions encore en première ligne parmi les gouvernés;... aujourd'hui nous n'avons plus aucun rapport avec le trône, nous sommes descendus du faîte des grandeurs jusque dans les derniers rangs des gouvernés, et le souvenir de nos grandeurs passées est devenu un obstacle à notre élévation. En pareille circonstance, mon neveu, il faut payer doublement, triplement, de sa personne; il faut être fier jusqu'à l'arrogance [1]. »

Il y aurait cependant quelque exagération à présenter ce passage comme l'expression tout à fait exacte de la pensée de Saint-Simon. N'oublions pas qu'il veut souffler l'enthousiasme à Victor; il déclare lui-même, dans une lettre qui suit de près, qu'il a voulu l'exalter, le rendre fou, et il donne de sa conduite cette raison inspirée sans doute par la conscience claire de son propre tempérament. « La folie n'est autre chose qu'une exaltation extrême de l'âme, et cette exaltation extrême est nécessaire pour faire de grandes choses. Il n'entre dans le temple de la gloire que des échappés des petites maisons [2]. »

Quelques mois plus tard, il n'était plus question de la *Nouvelle Encyclopédie*, et le philosophe, revenant à des œuvres plus personnelles, écrivait le premier brouillon de l'*Histoire de l'Homme*.

Sous ce titre nouveau, c'était encore le même objet qu'il poursuivait : faire, par la loi de Newton, la synthèse des phénomènes physiques et moraux. — Aussi son *Histoire de*

1. *Œuvres complètes*, I, 98.
2. Biographie de Fournel. Collection Enfantin, I, p. 37.

l'Homme, divisée en cinq parties, devait traiter successivement : 1° De l'Univers; 2° Du système solaire; 3° De la Terre; 4° Des Animaux; 5° De l'Homme.

Les deux premières parties seulement sont traitées, et, comme elles reproduisent une fois de plus des théories dix fois exposées, les saint-simoniens ont négligé de les faire figurer dans la collection Enfantin.

Mais l'intérêt de l'ouvrage est ailleurs, dans les renseignements qu'il nous donne sur la psychologie de l'auteur.

Saint-Simon nous avertit tout d'abord qu'on doit attendre de lui non du style mais des pensées fortes et vigoureusement enchaînées. — On ne peut soigner le style qu'aux dépens de l'idée et l'idée qu'aux dépens du style. Lui soigne l'idée comme Corneille, tandis que Racine soignait le style. Et voilà l'occasion d'une comparaison entre les deux tragiques.

Corneille, pense Saint-Simon, est le précepteur des peuples, des rois, des hommes de génie; Racine écrit pour les courtisans, les dévotes et les sultanes.

Quand le spectateur sort des représentations de Corneille, il a le regard fier et la tête haute; quand il sort des représentations de Racine, ses yeux expriment la sensibilité, la finesse et même la ruse.

Aussi Saint-Simon estime-t-il que, suivant les tempéraments et les positions sociales, il convient de suivre les représentations de l'un ou l'autre; aux faibles, aux doux, aux humbles convient Racine, aux forts, aux inventeurs, aux génies convient Corneille.

« Par exemple, conclut-il, je me suis convaincu qu'il fallait envoyer ma femme et mes subordonnés aux représentations de Racine; et que je devais aller seul aux représentations de Corneille[1]. »

Et plus loin il ajoute : « Le but de mes travaux, l'objet

1. *Histoire de l'Homme*, premier brouillon, p. 7. Bibliothèque Nationale, Inv. Res., R. 967.



de mes espérances, c'est d'obtenir les faveurs de la gloire vivante et parlante... je suis de la religion dont Corneille a été le grand prophète. »

Avec de pareilles ambitions, Saint-Simon devait fatalement arriver à se croire victime de préventions ou d'hostilités personnelles à mesure qu'il constatait l'indifférence du monde savant pour ses doctrines.

C'est ce qui se produisit en effet; mais il jugeait les choses et les hommes de trop haut pour s'en tenir à des récriminations vulgaires, et, quand il crut connaître son ennemi, c'est par le mépris scientifique qu'il le traita.

Déjà, lorsqu'il écrivait son apologie, il avait le sentiment que les esprits étaient prévenus contre lui. « Il existe dans la société, dit-il, il doit exister chez le lecteur une sorte de prévention contre moi, car l'entreprise à laquelle je me livre est la quatrième que j'ai faite, et les trois premières ne sont pas arrivées à bon port[1]. »

Quelques mois plus tard, dans sa lettre à Victor, il est plus précis, bien qu'il ne nomme personne encore. « Les esprits superficiels et superstitieux, dit-il, ces hommes dont les mesquines idées religieuses sont en opposition avec leurs petites conceptions philosophiques, feront d'inutiles efforts pour arrêter mon élan. » Et contre ces ennemis qui, pense-t-il, le représentent comme un athée dangereux, il invoque la protection de Napoléon, en protestant de son déisme. « C'est au tribunal de l'Empereur même que je les appellerai, c'est au pied du trône qu'on m'entendra faire profession de foi. Je crois en Dieu, je crois que Dieu a créé l'Univers; je crois que Dieu a soumis l'Univers à la loi de la gravitation[2]. »

A qui en a-t-il? S'il s'en était tenu à ces allusions et à ces protestations nous serions réduits à des conjectures[3]; mais

1. Notice historique de Fournel, collection Enfantin, I, p. 41.

2. *Œuvres complètes*, I, 102.

3. Notons en passant, que, deux ans plus tard, le comte de Redern devait reprendre cette accusation d'athéisme, ce qui permet de supposer qu'elle fut portée assez souvent contre Saint-Simon.

dans le premier brouillon de l'*Histoire de l'Homme* il se décide à être plus précis, et c'est Laplace lui-même qu'il accuse d'être son persécuteur. « Depuis dix ans, dit-il, j'ai acquis, tous les jours, de nouveaux droits à la considération scientifique, et tous les jours ma position sociale s'est détériorée; c'est M. de Laplace qui a empoisonné ces dix dernières années de ma vie et je fais en ce moment défi à M. de Laplace pour obtenir de lui réparation du tort qu'il m'a fait.»

Il se garde bien d'ailleurs de demander merci et de se faire petit devant son ennemi. C'est de supérieur à inférieur qu'il prétend traiter. « Grand Corneille, s'écrie-t-il, avant d'engager la lutte, j'invoque à mon secours ton puissant génie; qu'il me serve de guide; qu'il assure mes pas pour descendre du sommet de la pensée aux basses régions habitées par l'astronome Laplace[1]. »

Là-dessus commence une critique téméraire de la mécanique céleste et des théories astronomiques de Laplace, auxquelles Saint-Simon oppose bravement les siennes, puis il formule sans broncher les conclusions que voici : « C'est à M. de Laplace que nous sommes redevables des raisonnements les plus absurdes que l'esprit humain ait jamais produits... ; que tous les sots du monde se mettent à genoux, qu'ils inclinent respectueusement la tête vis-à-vis de M. de Laplace et qu'ils le proclament leur général... Je demande qu'il soit attaché des oreilles d'âne au bonnet carré de M. de Laplace et que ledit Laplace soit exposé, ainsi coiffé, aux huées des élèves des lycées[2]. »

Laplace ne paraît pas s'être ému de ces attaques et Saint-Simon en fut pour son défi comme pour ses critiques.

Il avait seulement montré une fois de plus l'étendue démesurée de son orgueil, et l'ignorance complète où il était de la valeur astronomique de Laplace et de la sienne.

D'ailleurs des soucis moins élevés mais plus pressants

1. 1er brouillon de l'*Histoire de l'Homme*. Bibliothèque nationale.
2. 1er brouillon de *l'Histoire de l'Homme*, Bibliothèque nationale.

allaient l'arracher bientôt à cette polémique extravagante. Diard, le sauveur, était mort en 1810 en laissant notre philosophe sans ressources et le malheureux était réduit à se demander, avant de réorganiser le monde, d'où lui viendrait le pain du lendemain.

II

LE MÉMOIRE SUR LA SCIENCE DE L'HOMME ET LE TRAVAIL SUR LA GRAVITATION

Pour sortir de sa détresse, la première idée qui vint à Saint-Simon fut de s'adresser à son ancien associé Redern, qui habitait alors dans l'Orne le château de Flers, près de Domfront. Dès 1807, il avait essayé de revenir sur le partage de l'an VII et présenté sans succès des réclamations; mais, Diard l'hébergeant alors et le défrayant de tout, il n'avait pas insisté. Il s'était contenté, en racontant, dans l'histoire de sa vie, le dévouement de son domestique, d'ajouter ces simples paroles : « Quelle honte pour le comte de Redern[1] ! » En 1810, après la mort de Diard, il revient à la charge, et ses prétentions sont l'origine de nombreux et longs démêlés.

Tout d'abord, avec cette belle confiance qu'il eut toujours dans les événements et dans les hommes, il a l'espoir de reconquérir Redern à ses projets humanitaires et il débute par des déclarations d'amitié.

Mais ces déclarations sont d'un genre très spécial. Quand on est un homme prédestiné, quand on a mené la vie la plus systématique et la plus philosophique qu'il soit possible, on ne peut pas se réconcilier simplement avec un ami ; on doit encore lui démontrer que la réconciliation d'aujourd'hui comme la rupture d'hier sont des faits nécessaires, philosophiques, conformes à la raison éternelle, et que si ces faits

1. *Œuvres complètes*, I, p. 74.

ont été, c'est qu'ils devaient être. « Il y aura, dit Saint-Simon, un beau travail philosophique à faire quand la réconciliation entre MM. de Redern et Saint-Simon sera opérée. Ce travail consistera à généraliser les rapports qui ont existé entre les deux philosophes, à convertir ces observations en principes et à déduire de ces principes une théorie[1]. » Puis il s'essaie brièvement à cette généralisation. Deux individus nés dans le même lustre, organisés l'un pour la pratique, l'autre pour la spéculation, sont, pense-t-il, destinés à se lier lorsqu'ils se rencontrent entre vingt et trente ans; ils doivent rester liés tandis qu'ils examinent les principes connus, puis se brouiller quand ils choisissent leur voie, pour se réconcilier enfin quand la maturité arrive, et mettre en commun le résultat de leur expérience. Saint-Simon et Redern vont logiquement se rapprocher.

Or, par un concours de circonstances vraiment merveilleux, il se trouve que l'œuvre qui s'impose aujourd'hui au génie philosophique, la coordination des sciences positives, exige une imagination ardente et un jugement sain, qualités d'esprit qu'un seul homme ne saurait réunir, mais que possèdent isolément Saint-Simon et Redern.

On voit combien, en pareille occurrence, leur réconciliation va être féconde. A eux deux, ils vont enfin édifier un système philosophique et organiser le pouvoir spirituel.

Sous cette forme systématique et naïvement déductive, c'était en réalité une part de mission et de gloire que Saint-Simon offrait contre une part de fonds; il avait la certitude de ne pas léser son associé, de lui offrir même le plus avantageux des marchés, et cette certitude doublait son assurance.

Aussi considère-t-il la réconciliation comme imminente, et, la passion aidant, s'exalte-t-il de plus en plus.

Il se rend à Alençon d'où il écrit à Redern des lettres philosophiques et sentimentales; il lui montre la grandeur,

1. *Œuvres complètes*, I, 106.

l'utilité, la beauté de l'œuvre qu'ils doivent écrire ensemble : l'*Histoire du passé et de l'avenir de l'intelligence humaine ;* il lui parle en termes mystiques de leur amitié future, de ce temps heureux où ils vivront confondus dans la même mission et dans le même amour. « Je ne puis vous exprimer, lui dit-il, combien je me trouve heureux depuis que j'ai conçu la formation d'un être moral composé de votre âme et de la mienne, amalgamées de manière à former un tout homogène... »

... « J'ai passé hier une journée délicieuse, j'étais dans une situation difficile à décrire, c'était une extase pendant laquelle je jouissais de la satisfaction pure de moi-même, de nous-mêmes ; il y avait dans mes sensations quelque chose de transcendant, quelque chose de divin... Prenez, mon ami, dans notre être commun votre part de jouissance... Lisez dans le grand livre de l'avenir, découvrez-y les remèdes aux maux qui affligent dans ce moment toute l'humanité [1]. »

Cette lettre extravagante et qui semble témoigner d'une exaltation mystique assez marquée, est suivie, contre toute attente, d'une critique très pénétrante et très philosophique de Condorcet, par laquelle Saint-Simon comptait sans doute commencer l'histoire de l'intelligence humaine et qu'il adressait à Redern pour avoir son opinion.

Mais Redern ne fut pas séduit, semble-t-il, par cette idée d'une collaboration scientifique et philanthropique ; il dut même se montrer froid, comme on peut en juger par les lettres suivantes de Saint-Simon. « Je n'ai pas dormi cette nuit, écrit-il, je ne dors plus, mais le désespoir ne m'a pas gagné. Du pain, les livres indispensables, une chambre, voilà tout ce que je vous demande. Songez combien je serai malheureux à Alençon jusqu'à ce que j'aie reçu votre réponse [2] ». Et plus loin : « Voilà trois nuits que je n'ai

1. *Œuvres complètes*, I, 112-113.

2. *Œuvres complètes*, I, 118.

fermé l'œil et que j'ai passées à me répéter involontairement : « Que deviendrai-je ! que deviendrai-je ! »

Il se décide enfin à employer d'autres moyens, mais, le partage de l'an VII étant légal, il ne peut songer aux tribunaux et il fait le public juge de la querelle dans un Mémoire introductif[1].

Redern et lui se sont rencontrés, dit-il, à Madrid, en 1788, et se sont liés d'amitié dans une pensée commune : « étendre les progrès de la philosophie, contribuer à l'amélioration de l'espèce humaine, perfectionner l'organisation des systèmes philosophiques et politiques ».

Quelques années plus tard, après s'être enrichis ensemble, ils se sont séparés dans les conditions que l'on connaît, Saint-Simon épris de théories générales, Redern tourné vers la pratique. Puis viennent des attaques personnelles et directes. Saint-Simon raille l'avarice héréditaire de Redern, il l'accuse d'être mauvais parent, mauvais ami, mauvais citoyen, d'avoir épousé une femme qui ne pouvait lui donner des enfants, et d'être entêté dans ses résolutions, parce que, affilié à la secte des Illuminés, il se croyait toujours inspiré de Dieu. Aux actes de Redern, il oppose alors ses travaux philosophiques et c'est l'occasion pour lui d'écrire, au milieu de toute cette agitation, quelques pages très nettes sur la nécessité de joindre la physiologie désormais positive et la psychologie physiologique à la chimie, à la physique, aux mathématiques, dans le cours général des études.

Redern répondit par des chiffres qui n'ont aucun intérêt pour nous et par des accusations diverses qui en ont un peu plus[2].

« Le coup d'essai de M. de Saint-Simon, dit-il, fut un nouveau système de morale. Il témoigna le désir d'en faire

1. Ce mémoire n'a été reproduit qu'en partie dans la collection Enfantin ; j'en parle d'après cette collection et d'après un exemplaire, peut-être unique aujourd'hui, que M. Eugène d'Eichthal a bien voulu me communiquer.

2. Je parle de cette réponse d'après l'exemplaire inédit de M. Eugène d'Eichthal.



l'exposition à quelques personnes de sa connaissance et de la mienne. On convint d'un jour (21 messidor an VI) pour une séance en forme. Il fallut écouter pendant quatre ou cinq heures un mélange confus de trivialités vagues et décousues. Une chose à laquelle nous ne nous attendions guère se trouva à la fin. M. de Saint-Simon nous proposa un projet d'acquisition de maisons autour de l'hôtel des Fermes, qui demandait une mise de 120.000 francs et dont l'exécution produirait une puissance absolue sur l'opinion de la Bourse de Paris, et, de cascade en cascade, sur celle de la capitale et de l'Europe entière, le tout pour le plus grand bonheur du genre humain ». « Depuis, ajoute Redern, il a voulu se faire capitaine des gardes du grand Newton, moyennant une souscription à son profit de tous les habitants de France, à trente sous par tête. Il a trouvé, quelque temps après, que Newton n'était plus que le second et lui, Saint-Simon, le premier; il a insulté Laplace »... « Enfin il a informé le genre humain que l'idée de Dieu était une invention de l'ancienne école, et qu'en raison du progrès des lumières, l'école moderne l'expulserait totalement avec toutes les vieilleries théologiques [1] ». « Après avoir refait son éducation, conclut Redern, il va réformer celle du genre humain. Il compte lancer tous les habitants de l'Orne dans l'étude de la physiologie et de la psychologie physiologique, science nouvelle par laquelle il expliquera mécaniquement les fonctions intellectuelles, en sorte que l'âme se trouvera mise de côté avec Dieu. »

On voit par ces quelques citations l'effet que pouvaient produire sur un rentier paisible les *Lettres d'un habitant de Genève* ou le *Premier brouillon de l'Histoire de l'Homme*, et l'on comprend sans peine que le pratique Redern n'ait pas voulu entendre parler d'une nouvelle association.

Donna-t-il de l'argent ? — Il raconte, dans son Mémoire,

1. Redern renvoie sur ces derniers points aux propres ouvrages du philosophe.

qu'il offrit à Saint-Simon 500 francs payables à Paris, à condition qu'il quitterait Alençon, que Saint-Simon alla les toucher, et qu'il reparut aussitôt dans l'Orne. Cela aussi est bien possible.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en 1812, lorsque Saint-Simon se décida enfin à quitter Alençon, il y laissait des dettes et ses papiers en gage.

Il se rendit alors à Péronne, et, sans doute épuisé par les privations et les soucis, il y tomba gravement malade. Il eut de la fièvre, du délire puis de la dépression mentale, comme en témoigne une lettre à sa sœur Adélaïde : « La fièvre que j'ai eue, lui dit-il, a été telle qu'il n'est pas possible d'en avoir de plus forte sans y succomber. C'est sans aucune interruption que j'ai battu la campagne pendant un mois. Quand la fièvre m'a abandonné, je me suis trouvé dans un affaissement moral tel que je ne pouvais pas lier deux idées. Ma tête se serait infailliblement détraquée si je n'avais pas été soigné par un médecin capable et prudent[1]. »

Un de ses anciens associés, le notaire Coutte, le soutint de son amitié pendant cette maladie et lui rendit l'espérance. Ce qui paraît avoir le plus frappé Saint-Simon dans ses conseils, c'est qu'il présentait cette crise physique comme la condition probable d'une révolution et d'un progrès moral. « Une grande révolution morale, lui aurait-il dit, ne peut pas s'opérer, se faire dans un individu, sans qu'il éprouve une grande crise physique. La maladie que vous venez d'essuyer sera votre sauveur, si vous savez tirer parti de la circonstance. Ce sera pour vous un nouveau point de départ, etc., etc. ».

C'était une façon comme une autre de systématiser la fièvre qui rentrait du coup dans la logique de la vie de Saint-Simon. Le notaire Coutte avait su bien prendre son homme.

Saint-Simon rentra donc à Paris avec une nouvelle pro-

1. *Œuvres complètes*, I, 136.

vision de courage, et, pour se défendre contre la misère, il paraît avoir abandonné alors à sa famille tous ses droits d'héritage contre une modeste pension ; c'est ainsi qu'il put achever, dans un hôtel garni voisin du Palais-Royal, son *Mémoire sur la Science de l'Homme* et son *Travail sur la Gravitation universelle*.

*
* *

On se souvient que, dans le premier brouillon de l'*Histoire de l'Homme*, il annonçait cinq parties dont il ne traita que les deux premières : 1° de l'Univers ; 2° du Système solaire ; 3° de la Terre ; 4° des Animaux ; 5° de l'Homme.

Son objet était alors de replacer l'homme dans l'Univers et de donner une idée claire et positive de la nature humaine avant de faire l'histoire de l'humanité.

Cet objet a un peu changé, en ce sens qu'au lieu de considérer l'Univers et le monde dont il a tant parlé, Saint-Simon va considérer maintenant l'homme et l'espèce humaine ; au lieu d'étudier la nature sur *la grande échelle*, il va l'étudier sur la petite, mais son plan philosophique reste le même ; il veut toujours faire la synthèse des connaissances humaines par la loi de gravitation, et il va synthétiser la physiologie, c'est-à-dire la science de l'homme physique et moral, sans perdre de vue cette loi primordiale : « La série à établir doit remonter, dit-il, jusqu'à l'idée de gravitation universelle ; elle doit s'élever à cette idée par des moyens physiologiques, c'est-à-dire par des considérations sur les corps organisés[1] ».

Mais, avant de commencer sa synthèse de la science de l'homme, Saint-Simon nous expose de très remarquables idées, qu'il dit tenir de Burdin, sur la possibilité de rendre la physiologie positive et de tout réorganiser ensuite par

1. *Œuvres choisies*, II, 36.

l'esprit positif, depuis la philosophie la plus théorique jusqu'aux institutions.

Toutes les sciences, remarque-t-il, évoluent de la forme conjecturale à la forme positive ; c'est-à-dire qu'après beaucoup d'hypothèses et d'erreurs, elles en arrivent toutes à substituer l'observation raisonnée des faits aux conjectures et aux déductions.

L'astronomie a pris, la première, le caractère positif, parce qu'elle étudie les faits sous leurs rapports les plus simples et les moins nombreux; la chimie a suivi l'astronomie et précédé la physiologie, parce qu'elle étudie des faits plus complexes que les faits astronomiques et moins complexes que les faits physiologiques.

Il s'agirait aujourd'hui de faire faire le même progrès à la science de l'homme, en y introduisant la méthode des sciences précédentes. Pour cela il suffirait qu'un homme de génie, fondant cette science sur des faits observés, coordonnât les travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet.

Cette constitution positive de la science humaine aura des conséquences théoriques et pratiques très importantes. L'enseignement de la physiologie sera introduit dans l'instruction publique, puisque la physique et la chimie y ont été introduites du jour où elles sont devenues positives.

La morale deviendra une science positive, car le physiologiste est le seul savant en état de démontrer que, dans tous les cas, la route de la vertu est celle du bonheur : « Le moraliste qui n'est pas physiologiste, fait dire Saint-Simon à Burdin, est obligé de montrer la récompense de la vertu dans une autre vie, faute de pouvoir traiter avec assez de précision les questions de morale[1]. »

La politique deviendra positive, comme la morale. « Quand ceux qui cultivent cette branche importante de connaissances

1. *Œuvres choisies*, II, 23.

humaines auront appris la physiologie pendant le cours de leur éducation, ils ne considéreront plus alors les problèmes qu'ils auront à résoudre que comme des questions d'hygiène[1]. »

La philosophie tout entière deviendra positive, puisqu'elle n'est que la généralisation des sciences, depuis l'astronomie jusqu'à la physiologie. Elle a été conjecturale et métaphysique tant que les sciences ont été conjecturales ; elle n'est encore qu'à moitié positive parce qu'une partie des connaissances humaines, la psychologie et la physiologie, restent infectées d'esprit conjectural. Rendez la physiologie et la psychologie positives, unifiez le savoir humain, et toute la philosophie devient positive du même coup.

La religion n'étant que la traduction pratique et morale des idées philosophiques, la réorganisation du système scientifique doit entraîner nécessairement une réorganisation du système religieux.

Le personnel, le clergé catholique, devra être renouvelé pour les mêmes raisons et remplacé par un clergé de savants.

Toutes ces réformes demanderont beaucoup de travail et de temps, mais Saint-Simon ne désespère pas d'en tracer le programme complet dans l'espace de douze ans ; aussi annonce-t-il déjà toute une série de mémoires, un sur la philosophie, un autre sur la réorganisation du clergé, un dernier sur la réorganisation nationale. Il ne les écrira d'ailleurs pas, mais on voit maintenant pourquoi le *Mémoire sur la Science de l'Homme* devait être, dans sa pensée, la clef de voûte du système positif.

Pour faire entrer la physiologie dans les programmes d'instruction publique, pour lui donner le rang qu'elle mérite parmi les sciences positives, il ne faut pas seulement la doter d'une méthode ; il faut encore déloger les mathémati-

1. *Œuvres choisies*, II, 23.

ciens de la place trop élevée qu'ils occupent dans l'enseignement et dans l'opinion au grand détriment des physiologistes et des psychologues capables d'idées plus générales et d'innovations sociales utiles à l'humanité. Et Saint-Simon, par la voix de Burdin, arrange les mathématiciens de belle manière : « Brutiers, leur crie-t-il, infinitésimaires, algébristes et arithméticiens, quels sont vos droits pour occuper le poste d'avant-garde scientifique? L'espèce humaine se trouve engagée dans une des plus fortes crises qu'elle ait traversées depuis l'origine de son existence; quels efforts faites-vous pour terminer cette crise, quels moyens avez-vous de rétablir l'ordre dans la société humaine?... Quittez la direction de l'atelier scientifique; laissez-nous réchauffer son cœur qui s'est glacé sous votre présidence et rappeler toute son attention vers les travaux qui peuvent ramener la paix générale en réorganisant la société[1]. »

Mais tout ceci n'est que l'introduction du *Mémoire sur la Science de l'Homme*. Saint-Simon doit enfin aborder la synthèse physiologique qu'il a promise.

Il parlait tout à l'heure de coordonner les travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet; or il ne paraît pas avoir connu ceux de Cabanis et de Bichat et, finalement, il se borne à un examen critique des ouvrages de Vicq d'Azyr.

Cet examen est extravagant dans la forme; la plupart du temps c'est Vicq d'Azyr qui parle, comme plus haut Burdin, exposant les idées de Saint-Simon bien plus que les siennes et faisant allusion à des faits qu'il n'a certainement pas connus; il en résulte une grande confusion. Toutefois on peut, conformément à la pensée de Saint-Simon, distinguer ici un essai de synthèse biologique et un essai de synthèse sociale.

Dans la synthèse biologique Saint-Simon est extrêmement

1. *Œuvres choisies*, II, 31.

faible; mal informé, désireux d'appliquer sa vieille théorie des solides et des fluides, il aboutit, quoi qu'il en ait, à la plus fantaisiste et à la plus conjecturale des physiologies.

Dans la synthèse sociale il est beaucoup plus intéressant.

Il admet, après Condorcet, que, pour être complètement connu, l'homme ne doit pas être étudié seulement dans l'individu mais dans l'espèce et que cette espèce est soumise à une loi de développement formant série naturelle.

Puis, conformément à ces principes, il étudie la série naturelle des progrès de l'esprit humain et il y distingue douze termes, depuis l'homme primitif jusqu'à nos jours.

Cette série intellectuelle est symbolique de toutes les autres, puisque pour Saint-Simon, comme plus tard pour Comte, le progrès scientifique détermine toutes les autres formes du progrès.

Quant à la loi générale qui gouverne toute la série, elle est encore comme une ébauche historique de la loi des trois états.

Socrate, que Saint-Simon charge de nous l'exposer dans une sorte de discours prophétique, divise en trois périodes l'histoire de l'intelligence humaine : une période polythéiste ou préliminaire qui va des temps primitifs jusqu'à lui, une période déiste ou conjecturale qui va de lui jusqu'à nos jours et une période positive qui ne fait que de commencer.

A son avis, c'est un seul philosophe qui doit être chargé d'organiser le système positif, de même que lui seul a organisé le système déiste, « car, dit-il, la combinaison des pensées de plusieurs personnes ne pourrait pas former une conception dont le caractère fût unitaire[1]. »

Ce philosophe positiviste Socrate ne les nomme pas — à quoi bon ? — mais il annonce à ses disciples qu'il reparaîtra sous ses traits. Ce n'est pas qu'il croie à la métempsycose, et qu'il pense ressusciter en personne ; mais il prévoit l'ap-

1. *Œuvres choisies*, II, 211.

parition d'un nouveau Socrate : « Quand je vous dis : je reparaîtrai dans deux mille ans, j'entends que les circonstances morales devant se trouver, à cette époque, les mêmes qu'aujourd'hui, il se trouvera alors un homme dans lequel des sensations à peu près semblables à celles que j'éprouve convergeront, et duquel divergeront des idées de même nature que celles que j'émettrai dans la deuxième partie de ce discours[1]. »

Voilà donc Saint-Simon annoncé par Socrate, le fondateur du positivisme présenté à l'humanité par le fondateur du déisme, et c'est une conclusion imprévue pour une histoire des progrès de l'esprit humain.

Mais qu'il s'agisse de synthèse sociale ou de synthèse biologique, de progrès social ou de développement organique, c'est toujours à la loi suprême de la gravitation que Saint-Simon veut en revenir pour systématiser la science de l'homme. « Vicq d'Azyr a dit : c'est l'attraction qui règle la formation des nombreuses variétés de cristaux, et il n'a point parlé de l'influence qu'elle exerçait sur la formation des corps organisés. » Voilà l'erreur ou tout au moins l'ignorance fondamentale de l'Ecole. « Si les choses étaient ainsi, dit Saint-Simon, la Nature serait en anarchie, l'Univers serait un chaos. Concevoir les phénomènes comme n'étant pas tous des effets d'une cause générale et unique, en classer une partie, la partie la plus intéressante, comme ayant une cause distincte de la cause générale, indépendante d'elle et même en opposition avec elle, c'est manquer entièrement de philosophie[2]. »

C'est manquer tout au moins, dirons-nous, de philosophie unitaire, mais comme, tout systématique qu'il fût, Saint-Simon était beaucoup plus ignorant que l'École, il n'a rien fait dans ce Mémoire pour réaliser la synthèse unitaire qu'il annonce

1. *Œuvres choisies*, II, 212.
2. *Ibid.*, II, 159.

depuis treize ans, et, suivant son habitude, il s'en est tenu à des aperçus généraux ou à de simples affirmations.

Il semble que ces tentatives auraient dû le désillusionner ou tout au moins lui donner quelques doutes sur la possibilité de tout expliquer par la loi de Newton.

Cependant, quelques mois plus tard, il consacre à cette même loi un mémoire spécial; et, comme il veut forcer à tout prix l'attention de l'Empereur, il a l'idée de lui dédier son Mémoire et de l'allécher par un faux titre. Il intitule donc son travail : « Moyen d'obliger les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons », et il s'essaie, de son mieux, dans la dédicace, à justifier cette extravagance.

Pour forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons, Napoléon a, pense-t-il, un moyen infaillible. Qu'il ouvre un concours et décrète qu'une récompense de vingt-cinq millions sera accordée à l'auteur du meilleur projet de réorganisation de la société européenne. Tous les habitants du globe pourront concourir; les Mémoires, remis avant le 1er décembre 1814, seront corrigés par le prince régent d'Angleterre, l'empereur d'Autriche et Napoléon; le nom du lauréat sera proclamé le 1er janvier 1815.

Nous connaissons déjà ce projet de mégalomane; nous avons vu Saint-Simon l'exposer avec quelques variantes au Bureau des Longitudes et, aujourd'hui comme alors, nous savons quel lauréat il voudrait faire couronner. Le doute est d'autant moins permis qu'il travaille depuis plus de vingt ans à la réorganisation de l'Europe et qu'il ne donne à ses concurrents que onze mois pour se préparer; mais quel rapport ce concours a-t-il avec l'indépendance des pavillons? — C'est bien simple : « Sire, dit Saint-Simon, tous les Mémoires s'accorderont sur ce point : que tous les peuples du continent doivent réunir leurs efforts pour forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons [1]. » Puis il donne

1. *Œuvres choisies*, II, 172.

à l'Empereur quelques sages conseils qui n'ont plus aucun rapport avec l'indépendance des pavillons et il aborde enfin son sujet.

C'est toujours le même d'ailleurs. Comme dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, comme dans l'*Introduction*, comme dans le *Mémoire sur la Science de l'Homme*, Saint-Simon veut édifier un pouvoir spirituel capable de diriger l'Europe, et, pour édifier ce pouvoir, il veut d'abord synthétiser et coordonner toutes les lois scientifiques par la loi de gravitation : « J'ai donné, dit-il, à cette première ébauche de mon projet de la réorganisation de la société européenne, le titre de *Travail sur la Gravitation universelle*, parce que c'est l'idée de la Gravitation universelle qui doit servir de base à la nouvelle théorie philosophique, et que le nouveau système politique de l'Europe doit être une conséquence de la nouvelle théorie [1]. »

Cette fois, c'est Bacon qui va parler au nom de Saint-Simon. Sans doute il ne fut de son temps ni synthétiste ni aprioriste, mais qui nous empêche de supposer que, s'il ressuscitait, il passerait de l'analyse à la synthèse et des considérations particulières à des considérations générales? Saint-Simon le ressuscite pour le conduire à l'Institut, à l'Université, dans les cabinets politiques et partout Bacon constate combien les hommes sont négligeants de la philosophie, des idées générales et peu désireux de se lier politiquement dans l'unité d'un pouvoir spirituel. Alors Saint-Simon s'écrie : « Nous voici arrivés épisodiquement si loin, qu'il ne nous reste plus qu'un pas à franchir pour nous trouver au point de vue général. Ce serait une espèce de lâcheté, dans cette houzarderie scientifique, de revenir au corps de nos pensées, après avoir été si près du pic de l'intelligence, sans y avoir monté. Exaltez-vous, Messieurs, nous nous sentons inspirés ; Bacon va parler par notre bouche [2]. »

1. *Œuvres choisies*, II, 174.
2. *Œuvres choisies*, II, 191.



Et Bacon s'adresse d'abord à l'Institut pour l'engager à s'organiser. Que les académiciens acceptent tous l'idée directrice de la gravitation : leurs travaux prendront aussitôt un caractère systématique ; que chaque section rattache ses recherches à l'idée de gravitation ou les en déduise, et la puissance de la compagnie deviendra incalculable. Puis c'est le tour de l'Université à laquelle Bacon conseille de se lier plus étroitement à l'Institut et d'enseigner un cours de philosophie fondé sur l'idée de gravitation. Enfin Bacon s'adresse à Napoléon pour l'engager à réorganiser, par la constitution d'un nouveau pouvoir spirituel, la société européenne, et, bien que Bacon ne revienne pas sur l'idée de gravitation, nous savons depuis longtemps le rôle que cette idée doit jouer dans l'organisation du nouveau pouvoir.

Mais tout ce discours ne nous apprend pas plus que les précédents comment se fera la synthèse totale par la loi de Newton. Saint-Simon sent bien que là est le grand défaut de son œuvre et que son livre synthétique est encore à écrire.

Il se tire de la difficulté non en l'écrivant mais en faisant des plans qu'il n'exécutera pas, et en nous présentant comme des vérités les conclusions anticipées de ces plans.

Nous conclurons, dit-il :

« 1° Qu'on peut déduire, d'une manière plus ou moins directe, l'explication de tous les phénomènes de l'idée de la gravitation universelle ; 2° que le seul moyen pour réorganiser le système de nos connaissances est de lui donner pour base l'idée de la gravitation, qu'on l'envisage sous le rapport scientifique, religieux ou politique[1]. »

A la vérité, il promet, en terminant, de développer bientôt ces conclusions dans un second et un troisième mémoire, qui, unifiant enfin la science, constituera l'évangile scientifique et permettra aux savants d'appliquer la science à la politique ; mais il n'écrira ni ce second, ni ce troisième

1. *Œuvres choisies*, II, 226.

mémoire, et finalement ne nous donnera jamais la philosophie moniste de la gravitation dont il n'a que trop parlé.

C'est donc à une espèce de faillite qu'il aboutit dans tous ses essais de synthèse moniste du monde par la loi de Newton; mais heureusement son œuvre philosophique contient deux parties indépendantes, et, du point où nous sommes parvenus, nous pouvons très aisément les distinguer et les juger.

Nous avons vu que Saint-Simon, au moment où il arrivait à l'âge d'homme constatait la ruine de l'ancien pouvoir spirituel et que, bien avant Comte et les réformateurs de 1830, il jugeait que tous les efforts des philosophes devaient tendre à constituer un nouveau pouvoir.

Or, après la débâcle de l'autorité théologique et papale, une seule autorité est possible, celle de la science, et c'est à l'édifier que Saint-Simon a jusqu'ici consacré sa vie. Cela c'est le but suprême, le seul qui mette de la cohérence dans cette existence si désordonnée.

Mais, pour édifier ce pouvoir nouveau, Saint-Simon entreprend deux tâches assez différentes, bien que la seconde suppose la première ; il veut d'abord unifier le savoir positif en généralisant la méthode positive et il veut ensuite synthétiser toutes les lois scientifiques.

La science de son temps emploie en effet deux méthodes contradictoires ; elle est métaphysique ou théologique quand il s'agit de la vie, de l'homme, de la société ; elle est positive quand il s'agit de la nature physique ; cette contradiction est la cause profonde de l'anarchie morale, et par conséquent de la crise européenne.

Pour la résoudre, Saint-Simon a voulu étendre à la science de l'homme la méthode positive ; il a pensé que, du jour où cette science emploierait la même méthode que, la physique et la chimie, un système homogène de philosophie positive se dégagerait nécessairement de la série des sciences particulières et régénérerait les institutions comme les

croyances. — Ce qu'il a écrit dans ce sens est à la fois original et profond; c'estla partie vraiment saine de son œuvre philosophique.

La seconde l'est beaucoup moins; non content d'avoir voulu unifier les méthodes scientifiques et constituer ainsi une sorte de synthèse subjective du monde, Saint-Simon veut encore unifier l'objet de la science et ramener à la loi de Newton toutes les lois du monde physique, biologique ou moral. Mais une synthèse de ce genre, une explication moniste de l'Univers n'a jamais été possible encore, bien qu'elle ait tenté longtemps la science du siècle dernier, et pour se risquer à celle-ci notre philosophe avait plus de courage et de foi que de connaissances précises. Tout ce qu'il a écrit dans ce sens est à la fois chimérique et vain.

*
* *

Saint-Simon escomptait beaucoup le succès de ses deux mémoires sur la *Science de l'Homme* et sur la *Gravitation* ; il espérait non seulement attirer sur lui l'attention des savants mais trouver des protecteurs qui l'aidassent à sortir de l'affreuse misère où, de nouveau, il se débattait.

Trop pauvre pour se faire imprimer, il recourut à un moyen dont il avait déjà usé sans succès et adressa des copies de ses mémoires à un certain nombre de savants, d'hommes riches et de gens en place, en leur demandant soit leur avis, soit de l'argent.

Ce fut surtout, semble-t-il, le *Travail sur la Gravitation* qu'il chercha à répandre ainsi, et il avait rédigé, des lettres différentes dont, suivant le caractère et la situation des destinataires, il accompagnait son envoi.

A ceux qui étaient riches, il disait : « Monsieur, soyez mon sauveur, je meurs de faim ; ma position m'a ôté les moyens de présenter mes idées avec la mesure convenable,

mais la valeur de ma découverte est indépendante du mode de présentation que les circonstances m'ont forcé d'adopter pour fixer le plus promptement l'attention[1]... Depuis quinze jours, je mange du pain et je bois de l'eau, je travaille sans feu, et j'ai vendu jusqu'à mes habits pour fournir aux frais de copie de mon travail. C'est la passion de la science et du bonheur public, c'est le désir de trouver un moyen de terminer d'une manière douce l'effroyable crise dans laquelle toute la société européenne se trouve engagée, qui m'ont fait tomber dans cet état de détresse. Aussi c'est sans rougir que je puis faire l'aveu de ma misère et demander les secours nécessaires pour continuer mon œuvre. »

Aux ministres, il écrivait : « Vous êtes, monseigneur, éclairé, riche ; je suis penseur, uniquement occupé d'indiquer les moyens de réorganiser la société européenne. Ainsi, la demande que je vous fais de secours pécuniaires n'a rien que d'honorable pour vous et pour moi. »

Enfin, Cambacérès lui ayant conseillé d'écrire à Napoléon, il disait : « Sire, je suis le cousin du duc de Saint-Simon, auteur des *Mémoires sur la Régence*... ; les événements politiques m'ont ruiné, la passion de la science m'a réduit à la misère. Je travaille à un ouvrage qui serait bientôt terminé si j'avais des moyens d'existence. Je supplie Votre Majesté de m'accorder des secours [2] ».

On doit à ces différentes lettres cette justice que Saint-Simon y tend la main avec autant d'orgueil que de dignité. Il dit sa misère et sa faim, mais comme il parle au nom de sa mission et des services qu'il doit rendre à l'humanité, il peut mendier de très haut et sans perdre un pouce de sa taille.

Il ne tira pas de tous ces envois la gloire philosophique qu'il désirait. Cuvier et Hallé seuls témoignèrent quelque intérêt scientifique à son œuvre.

1. *Notice historique de Fournel*, p. 51.
2. *Œuvres complètes*, I, 143.

Obtint-il au moins des secours ? — On l'ignore. Tout ce que nous savons, c'est que, trois mois plus tard, au moment de la première invasion, il se trouvait à Charonne, dans une maison d'aliénés dirigée par le docteur Belhomme. Quel trouble nerveux ou mental était-il venu y soigner ? — Hubbard est muet sur ce point et le docteur Mottet, directeur actuel de la maison, nous a déclaré n'avoir trouvé dans les archives aucune trace de la maladie et du séjour de Saint-Simon. Le seul renseignement que nous ayons nous vient de Pierre Leroux ; encore est-il bien vague[1]. Dans le prologue du *Livre de Job*, après avoir parlé de ses propres insomnies, il ajoute : « Qui donc échappera ? Les plus forts succombent. J'ai vu la maison de santé où Saint-Simon, à son tour, se plaignait de ne pouvoir dormir. »

C'est vers cette époque que lui vient un jeune collaborateur de talent qui se prend pour lui d'admiration et d'amitié et qui s'intitule d'abord son élève puis son fils adoptif : Augustin Thierry.

Professeur de cinquième au lycée de Compiègne, il avait été mis en rapport avec Saint-Simon par un ami commun et avait lu avec beaucoup d'intérêt une copie du *Mémoire sur la Science de l'Homme*. Dans une lettre qu'il écrivait à Saint-Simon en janvier 1814, il paraissait hésiter à accepter près de lui les fonctions de secrétaire et à signer de son nom ses acticles de journaux. — Il dut cependant s'enhardir, car, en octobre 1814, après le séjour de Saint-Simon à Charonne, il publiait avec lui une brochure sur la *Réorganisation de la Société européenne*.

Nous connaissons déjà ce titre : c'est le sujet même de concours que Saint-Simon proposait à Napoléon pour l'année 1814, dans la dédicace du *Travail sur la Gravitation* ; mais Napoléon, relégué à l'île d'Elbe depuis le mois d'avril, ne pouvait plus présider le jury, et d'ailleurs ni lui, ni le prince

1. *Le livre de Job*, Prologue, p. 4 (1866).

régent d'Angleterre, ni l'empereur d'Autriche ne s'étaient jamais engagés à corriger les compositions.

Saint-Simon s'était donné un an pour écrire ce nouveau Mémoire, mais la chute du régime impérial et la fin de la guerre lui parurent sans doute favorables à la publication, et, suivant son habitude, il se contenta d'une rédaction rapide.

Comme on va le voir, son projet est, sous une forme dogmatique, une manière d'apologie de la constitution anglaise et du régime parlementaire. Par là Saint-Simon traduit la satisfaction qu'éprouvaient tous les libéraux de son temps à voir succéder un régime de paix à un régime militaire, et leurs sympathies pour le régime anglais; il est d'autant plus autorisé à manifester les siennes propres qu'il l'a fait en termes très nets bien avant la chute de l'Empereur. Les anglais, a-t-il écrit, méritent la première place parmi les modernes, « parce qu'ils ont trouvé le type de l'organisation qui remplacera successivement chez tous les peuples européens le régime féodal et qu'ils se montrent fidèles observateurs de cette institution qui procure à chacun d'eux la plus grande liberté individuelle dont il soit possible de jouir dans un pays surchargé de population[1]. »

Il ne lui reste plus, pour ne pas mentir à son système et garder cette cohérence de la pensée dont il est si fier, qu'à présenter le régime anglais comme la réalisation pratique de ses idées politiques et c'est à quoi s'occupent les deux collaborateurs.

La philosophie du siècle passé, pensent-ils, n'a été que critique et révolutionnaire; celle du XIX[e] siècle doit être organisatrice. Elle doit réorganiser l'Europe.

Les politiques assemblés au congrès de Vienne voudraient bien réorganiser mais ils n'y parviendront pas, car ils représentent chacun des intérêts particuliers et contradic-

1. *Œuvres choisies*, II, 116.

toires. Pour rétablir en Europe la paix et y refaire la vie sociale, on doit voir les choses de haut, en esprit positif et en philosophe.

Appliquons ici la méthode des sciences positives et cherchons d'abord par le raisonnement, puis par l'observation, quelle est la meilleure constitution.

Une constitution étant définie un système social qui tend au bien commun, la meilleure sera celle où les questions d'intérêt public seront traitées de la façon la plus précise et la plus complète ; or, nous le savons depuis longtemps, pour résoudre une question la logique et la philosophie ne nous offrent que deux méthodes : la synthèse et l'analyse ; la synthèse juge *a priori* et dans l'ensemble, l'analyse juge dans le détail et *a posteriori*.

Instituez donc deux pouvoirs sociaux, un pouvoir *synthétique* et *a priori* qui jugera des intérêts généraux, un pouvoir *analytique* et *a posteriori* qui jugera des intérêts particuliers, et, pour régler les conflits des deux pouvoirs, pour en faciliter le fonctionnement, ajoutez un troisième pouvoir, *Réglant* ou *Modérant ;* vous avez la meilleure des constitutions. Voilà pour le raisonnement. Et l'observation, que nous apprend-elle ? — Que cette constitution existe, et qu'elle fait depuis plus d'un siècle la gloire, la force et les victoires d'une nation, la nation anglaise.

La Chambre des Communes, composée des députés de toutes les provinces, représente le pouvoir analytique ou des intérêts locaux ; le roi et surtout le ministère représentent le pouvoir synthétique ou des intérêts généraux ; la Chambre des pairs exerce le pouvoir réglant.

C'est donc la constitution anglaise qui est la meilleure constitution ; le raisonnement et les faits s'unissent pour le prouver ; il ne reste plus qu'à généraliser et qu'à étendre à l'Europe entière ce système de gouvernement, pour avoir réorganisé la société européenne.

Or le pouvoir analytique est déjà représenté en Europe

par les divers parlements nationaux ; reste seulement à organiser le pouvoir synthétique et le pouvoir réglant.

Le pouvoir synthétique sera représenté par un parlement européen où siégeront, au nombre de 240, des savants, des négociants, des administrateurs et des magistrats qui auront fait preuve d'intelligence et de vues générales dans les sciences, les arts, la législation, le commerce, l'administration et l'industrie. Pour être indépendants, ils devront avoir au moins 25 000 francs de rentes en terre; mais cette condition n'éloignera pas du Parlement les non propriétaires de talent : à chaque élection, vingt sièges et une dotation de 25 000 francs de rentes en terre seront réservés aux plus distingués d'entre eux. Tous ces députés seront chargés de considérer non les intérêts de leur pays mais ceux de l'Europe entière; ils prendront l'initiative des grands travaux internationaux, comme le canal du Danube au Rhin, favoriseront l'expansion de la race européenne sur les autres parties du globe, dirigeront l'instruction publique, établiront un code universel de morale générale, nationale, individuelle, et c'est ainsi que se réalisera l'unité européenne des institutions, des intérêts et des mœurs.

Enfin le pouvoir réglant ou modérateur sera confié à une Chambre des pairs; chacun devra posséder au moins 500 000 francs de rentes en terre; toutefois vingt d'entre eux, dotés par le parlement européen, devront être choisis, non parmi les propriétaires, mais parmi les descendants des hommes qui auront le mieux servi ou le plus honoré leur pays.

La pairie sera héréditaire, le nombre des pairs illimité, leur nomination sera faite par le roi de l'Europe, dont Saint-Simon et son collaborateur se réservent de parler plus tard.

A la vérité, ce programme grandiose leur paraît difficile à réaliser tout de suite; il exigerait d'abord que toutes les nations de l'Europe fussent arrivées au régime parlementaire; mais deux d'entre elles, la France et l'Angleterre,

ont déjà ce régime, et elles peuvent, en s'unissant, donner l'exemple ; qu'elles essaient pour leur compte d'un parlement franco-anglais ; l'Allemagne et toutes les autres nations entreront ensuite dans leur confédération.

Et c'est par une prophétie optimiste que les deux réformateurs terminent leur œuvre :

« Il viendra sans doute un temps où tous les peuples de l'Europe sentiront qu'il faut régler les points d'intérêt général, avant de descendre aux intérêts nationaux ; alors les maux commenceront à devenir moindres, les troubles à s'apaiser, les guerres à s'éteindre ; c'est là que nous tendons sans cesse, c'est là que le cours de l'esprit humain nous emporte ![1] »

On ne peut guère, en lisant cet opuscule, s'empêcher de penser au projet de réorganisation européenne que Saint-Simon exposait déjà, en 1803, dans les *Lettres d'un habitant de Genève*. Et, de fait, entre les deux programmes, les analogies sont frappantes.

De part et d'autre, c'est le même besoin d'unité, le même désir d'établir un pouvoir spirituel unique confié à une élite et de le modérer par un pouvoir réglant confié à des propriétaires ; mais, chose étrange, Saint-Simon ne parle plus de la loi de la gravitation.

Un an avant, il disait encore que la loi de Newton était seule capable de réorganiser les institutions et les mœurs, et voici qu'il abandonne ce principe. Il s'était rendu compte, en effet, de la vanité de l'entreprise, et quelque temps avant de mourir il parlait en ces termes de ce grand projet abandonné : « J'ai voulu essayer, comme tout le monde, de systématiser la philosophie de Dieu ; je voulais descendre successivement du phénomène univers au phénomène système solaire, de celui-ci au phénomène terrestre ; et enfin à l'étude de l'espèce, considérée comme une dépendance du phénomène sublunaire, et déduire de cette étude les lois de l'orga-

1. *Œuvres choisies*, II, 328.

nisation sociale, objet primitif et essentiel de mes recherches. Mais je me suis aperçu à temps de l'impossibilité d'établir jamais une loi positive et coordinatrice dans cette philosophie[1]. »

Il a donc laissé de côté ici toutes les rêveries scientifiques qu'on voyait poindre déjà dans les *Lettres d'un habitant de Genève ;* il n'a pas essayé de codifier toutes les lois naturelles en quelques pages de déduction, et, au lieu de s'adresser, pour le gouvernement des hommes, à cette chose abstraite et morte qu'est la science ou la philosophie, il s'est adressé aux savants et aux philosophes « envisagés sous le rapport positif de leurs fonctions dans la société[2] ».

Il avait cru d'abord que, pour conduire les hommes, les savants avaient besoin d'un bréviaire scientifique, et il avait audacieusement tenté de l'écrire ; aujourd'hui, assagi par l'expérience, plus à même de juger la complexité du problème, il renonce à exprimer en quelques formules la vie sociale et cosmique, et il appelle simplement les savants à la direction des hommes.

Bien mieux, il ne réserve pas aux seuls savants de cabinet le nouveau pouvoir spirituel ; il leur associe, dans le grand parlement, les meilleurs des négociants, des magistrats, des administrateurs, c'est-à-dire tous ceux qui ont prouvé leur supériorité non seulement dans la connaissance abstraite mais dans la conduite de la vie.

Enfin, au lieu de bâtir un système dans le vide, il regarde cette fois autour de lui ; il cherche à s'instruire dans les faits et, bien qu'il les tire encore à son système en les déformant quelque peu, c'est vers la constitution anglaise, source de gloire et de force, qu'il a sans cesse les yeux tournés.

Augustin Thierry est-il pour quelque chose dans ces chan-

1. *Notice historique de Fournel,* Collection Enfantin, I, p. 49.
2. *Notice historique de Fournel,* Collection Enfantin, I, p. 49.

gements? — Nous l'ignorons, et nous ne devons pas oublier qu'âgé alors de vingt et un ans il devait nécessairement subir plus d'influence qu'il n'en exerçait. — Si Saint-Simon a changé l'orientation de sa pensée, c'est donc très vraisemblablement en vertu d'expériences et de réflexions personnelles.

Mais si ce changement constitue un progrès pour ce qui concerne l'intelligence des faits et des nécessités pratiques, on ne peut nier qu'il constitue dans l'histoire de la pensée de Saint-Simon une nouvelle forme de faillite. Évidemment le but reste le même; Saint-Simon ne renonce pas à son idée fixe et veut toujours constituer un pouvoir spirituel; cependant négliger la science et s'adresser aux savants, associer à ces savants des négociants et des magistrats c'est reconnaître implicitement que la direction politique est chose d'intelligence et d'expérience personnelle, non de science certaine, et c'est en somme proclamer, après beaucoup d'erreurs et de fantaisies, une vérité banale et profonde.

Malgré le caractère chimérique des projets qu'elle contenait, la brochure de 1814 eut un plein succès; Saint-Simon dut en donner deux éditions en l'espace d'un mois; il en adressa un exemplaire au tzar avec une lettre, écrivit, aussitôt après, deux articles dans le *Censeur*, et il se croyait sans doute à la veille de réorganiser la France et l'Europe, lorsqu'il fut dérangé dans ses plans par la rentrée sensationnelle de Bonaparte.

Il redoute alors de voir ses réformes compromises et il écrit contre lui un manifeste des plus violents. « Un homme, dit-il, se présente à nos frontières qui, pendant dix années, a désolé la France par tous les excès du despotisme militaire[1] »; le reste est à l'avenant, et ces violences pourraient paraître excessives et même pas très dignes, après les flatteries que nous avons citées, si nous n'avions affaire à un réformateur, un homme fatal, qui n'a jamais songé à flatter

1. *Œuvres choisies*, II, 332.

les puissants par bassesse, mais simplement à se servir d'eux ou à les écarter, suivant qu'ils étaient utiles ou nuisibles à sa mission.

Viennent les Cent Jours; Saint-Simon est nommé bibliothécaire à l'Arsenal par Carnot, ministre de l'Intérieur; il ne se rallie pas cependant à la politique de Bonaparte et, le 18 mai, toujours obsédé de son même rêve, il publie avec Augustin Thierry une nouvelle brochure, où il préconise encore une alliance anglaise comme le seul moyen pratique de triompher de la coalition.

On devine le succès que pouvaient avoir, près de l'Empereur, de pareilles propositions, un mois avant Waterloo.

Après la rentrée des Bourbons, un nouveau progrès, sinon une orientation nouvelle, s'opère dans la pensée du réformateur.

III

LES THÉORIES INDUSTRIELLES

Ce qui a caractérisé jusqu'ici Saint-Simon dans ses multiples essais de réformes, c'est qu'il n'a jamais prétendu être révolutionnaire ni même novateur au sens ordinaire des mots; il sait parfaitement qu'il ne suffit pas de raisonner juste pour trouver la formule des sociétés futures et qu'on n'organise pas par la seule logique un régime social. L'objet qu'il se propose est à la fois plus modeste et infiniment plus compliqué ; il a appris de Condorcet qu'on peut tirer de la connaissance historique du passé la prévision de l'avenir et il veut préparer cet avenir en l'organisant. L'évolution, pense-t-il, a sa marche propre que rien ne saurait arrêter ou modifier, mais que les philosophes peuvent hâter s'ils en ont, au préalable, pénétré les lois.

L'histoire est donc, pour un réorganisateur, la science par

excellence, et Saint-Simon, très conscient du rôle qu'il lui fait jouer, la célèbre en maint endroit comme la source de toute réforme efficace et profonde. « Il n'y a, dit-il, de possible, ou au moins de durable, que ce qui n'est ni au-dessous ni au-dessus de l'état actuel de la société, que ce qui n'est pas intempestif. C'est là ce qui fonde la principale utilité des considérations historiques, car ce n'est que par l'observation philosophique du passé que l'on peut acquérir une connaissance exacte des éléments du présent[1]. »

Ce qu'on appelle utopie c'est un système qui va contre l'histoire et par suite contre l'avenir ; ce qu'on appelle une réforme utile c'est une réforme qui va dans le sens de l'histoire et par suite du progrès humain. — La politique, science du gouvernement, est à peine différente de la physiologie sociale ou science de l'espèce humaine et de ses progrès. La première ne consiste guère qu'à conduire l'humanité conformément aux lois de son développement normal que la seconde nous fait découvrir. Assurément on ne peut nier que, jusqu'à ce jour, l'humanité ait marché sans l'histoire ; elle ne pouvait faire autrement puisque le progrès est fatal, mais elle marchait dans la nuit et lentement et sans savoir où elle allait ; elle avançait « à reculons dans la voie de l'avenir ». Par l'histoire elle marchera désormais devant elle et dans la lumière.

Aussi Saint-Simon n'a-t-il jamais rien voulu bâtir hors de l'histoire. Nous l'avons vu, dès sa jeunesse, « désireux d'étudier la marche de l'esprit humain, pour travailler ensuite au développement de la civilisation », et s'il s'est attaché sans répit à fonder l'autorité morale de la science c'est que, depuis la Réforme protestante et la Renaissance, l'histoire lui a montré la décadence progressive de l'Eglise romaine et le développement également progressif du nouveau pouvoir.

1. *Œuvres complètes*, III, 139-140.

Ce qui fait la puissance de cette philosophie positive qu'il défend et qu'il croit représenter aujourd'hui, ce n'est pas seulement sa logique intrinsèque; c'est surtout d'être historiquement nécessaire après la période théologique et la période métaphysique que l'humanité vient de traverser.

Mais l'ancien régime comportait, avec le pouvoir spirituel de l'Église, le pouvoir temporel de la féodalité, et Saint-Simon est persuadé que l'existence et l'équilibre de ces deux espèces de pouvoirs est une condition de bonheur et de vie pour les sociétés humaines. Quel sera le nouveau pouvoir temporel qui gouvernera le monde de concert avec la science?

A cette question l'histoire va lui permettre encore de faire une réponse précise. Elle lui fera voir un pouvoir nouveau, le pouvoir industriel, vivant et croissant depuis plusieurs siècles à côté du pouvoir féodal, en attendant de le dominer.

Née au moyen âge sous la protection de l'Église et des seigneurs, l'industrie s'est développée bien avant la Révolution; elle a créé, dès le XIII[e] siècle, des communes riches et libres, elle a fait au XVIII[e] siècle cette bourgeoisie puissante qui a triomphé en 1789. Sous l'Empire, elle a eu ses hommes d'action comme Lenoir, Oberkampf et Jacquart, ses théoriciens comme Say.

Depuis la chute de l'Empire elle a été un moment arrêtée par les quelques mois de trouble qui ont signalé la rentrée des Bourbons, mais, dès 1816, elle reprend de toute part, et la France, appauvrie par la guerre, cherche sa richesse dans le travail.

Et, tandis que l'industrie progresse, des publicistes et des économistes défendent les droits de ce nouveau pouvoir ou le conseillent.

Chaptal montre dans l'*Industrie Française* que l'industrie manufacturière et l'industrie agricole doivent s'unir et s'entr'aider; Laborde, dans son livre sur *l'Esprit d'association*, cherche dans le travail agricole, manufacturier ou commer-

cial, le principe de l'ordre social. « Le travail, dit-il, est l'art pratique du bonheur, comme la philosophie en est la science spéculative. » — L'un et l'autre réclament pour les industriels, non seulement la protection de l'autorité publique, mais les mêmes honneurs qui s'attachent à la noblesse. Say, enfin, professeur à l'Athénée, fait connaître aux Français la science fondée par Smith et, depuis longtemps déjà, dans son *Traité d'économie politique*, il a demandé que le souverain gouvernât le moins possible, le moins cher possible et bornât son rôle à garantir la sécurité du travail[1].

Saint-Simon fut le disciple et l'ami de ces économistes. Bien avant de les connaître, il avait proclamé, soit dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, soit dans l'*Introduction*, que la société future devait reposer uniquement sur le travail scientifique, littéraire, commercial, manufacturier ou agricole, et c'est toujours d'ailleurs dans le sens très étendu de travail utile, de production matérielle et morale, qu'il emploie le terme *industrie*.

A leur école, il vit plus clairement l'importance de la force sociale qu'ils défendaient ; il reconnut dans l'industrie le véritable pouvoir temporel de l'avenir, déjà victorieux des derniers vestiges du pouvoir féodal : « La société tout entière, écrivait-il en 1817, repose sur l'industrie. L'industrie est la seule garantie de son existence, la source unique de toutes les richesses et de toutes les prospérités. L'état des choses le plus favorable à l'industrie est donc, par cela seul, favorable à la société[2]. »

Voilà pourquoi, dans tous les projets sociaux qui suivent, il substituera désormais à la notion de société la notion d'industrie ou de production. Pour régénérer la société et pour la conduire, il essaiera d'organiser et de conduire les forces

1. J'emprunte ces détails sur le développement de l'industrie à l'étude déjà citée de M. Georges Weill, *Saint-Simon et son œuvre*. Cf. ch. v., p. 96, sqq.

2. *Œuvres complètes*, II, 13.

industrielles; il ne parlera plus que de système industriel, de catéchisme industriel, et, par là, il entendra exprimer les mêmes idées que par les termes de système social et de catéchisme social. L'industrie, ce sera pour lui la nation en travail, la seule qui compte, et c'est dans ce sens qu'il faut prendre la devise qu'il inscrit sur le premier volume de son recueil : *L'Industrie*. « Tout par l'industrie et tout pour elle[1]. »

Il confie la rédaction de ce premier volume à Saint-Aubin, un ancien tribun, qui traite des finances, et à Thierry qui traite de la politique. Lui même n'y joint qu'un prospectus.

Quelques mois plus tard, il se sépare de Thierry qui trouve sa tutelle trop lourde, et collabore, avec Chaptal, au second volume de l'industrie.

Il y divise la société en trois groupes : les producteurs qui représentent des intérêts particuliers, les gouvernants qui veillent sur eux et les écrivains qui font profession de méditer sur les intérêts généraux ; mais les écrivains sont trop soumis aux volontés du gouvernement ; bien souvent ils se font plus volontiers ses avocats que ses conseillers. Pour que cet état de choses prenne fin, il faut que les industriels soutiennent les penseurs de leurs ressources, leur assurent l'indépendance et la liberté des conseils. — L'industrie doit donc faire cause commune avec la littérature et la science ; le nouveau pouvoir temporel doit soutenir le nouveau pouvoir spirituel. Et, comme la classe industrielle est destinée à devenir peu à peu la classe unique, c'est en réalité la nation elle-même qui, sous le nom de classe industrielle, entretiendra le nouveau pouvoir.

Enfin, dans une lettre adressée un mois plus tard aux publicistes, il résume de nouveau les idées générales de toute sa philosophie et revient sur le rôle prépondérant que

1. On consultera utilement sur les théories industrielles de Saint-Simon l'étude de M. Emmanuel de Witt, *Saint-Simon et le Système Industriel*, Paris, Laroze, 1902.

l'avenir réserve à l'élément industriel ; pour que le régime industriel soit viable, il doit, pense-t-il, se créer une philosophie positive, une morale terrestre, tout un régime moral utilitaire et rationnel conforme aux exigences mêmes de la société industrielle. Il exhorte donc une fois de plus les industriels et surtout les premiers d'entre eux à venir vers les savants, à leur donner les moyens de penser librement et d'écrire l'encyclopédie des idées positives.

C'était le même rêve de pouvoir spirituel qui revenait depuis vingt ans, sans cesse amendé, corrigé, adapté aux nécessités pratiques.

Mais, cette fois, Saint-Simon avait fait un progrès de plus ; il avait compris toute l'importance que l'industrie, la production, allait légitimement conquérir ; et il essayait d'adapter à ce pouvoir temporel le pouvoir spirituel de la science, de façon à lier les deux nouveaux pouvoirs de direction et d'action par les mêmes liens qui liaient autrefois le pouvoir théologique au pouvoir féodal.

Et, de fait, il pouvait croire qu'après tant de traverses et de tâtonnements, il touchait enfin au terme de ses efforts : non seulement il était lu, discuté, attaqué ; mais il voyait un grand nombre d'industriels penser comme lui, s'intéresser à son œuvre et la soutenir de leurs fonds. Parmi les souscripteurs des premiers tomes de l'*Industrie*, il comptait Perregaux, les frères Périer, Vital Roux, Ternaux, Delessert et bien d'autres dont il avait reçu, en espèces, près de 10 000 francs. N'était-ce pas un heureux commencement et, sous forme réduite, le type même de l'organisation générale qu'il prônait ?

En même temps, il voyait venir à lui un jeune collaborateur plein d'intelligence et d'activité, Auguste Comte, alors âgé de dix-neuf ans.

Mais il pécha comme toujours par excès de confiance. Persuadé qu'il serait suivi, il chargea Comte d'affirmer dans le troisième cahier du tome III le caractère positif de la

morale et d'attaquer la morale théologique. « Sans discuter, disait Comte, les inconvénients qu'on trouve à fonder la morale sur la théologie, il suffit d'observer que, de fait, les idées surnaturelles sont détruites presque partout[1] », et il demandait qu'on organisât une morale terrestre, positive, fondée sur la connaissance et la recherche d'intérêts palpables et précis.

Pour en préparer l'avènement, il suffisait, pensait-il, que le gouvernement exigeât des prêtres une culture scientifique et philosophique beaucoup plus étendue qui les familiarisât peu à peu avec les habitudes d'esprit positives et transformât ces théologiens en philosophes; or, cette réforme pouvait s'opérer sans secousses et sans même rencontrer de l'opposition dans l'Église : « Peut-on craindre, disait-il, que le clergé veuille s'obstiner à n'avoir pour membres que des idiots[2]. »

La publication de ce programme eut un effet désastreux. Saint-Simon y perdit presque tous ses souscripteurs qui, à l'exception de Laffitte et de Ternaux, adressèrent au ministre de la police une lettre publique de désaveu.

Il n'en fit pas moins paraître le tome IV de l'*Industrie*, mais beaucoup plus prudent cette fois, il ne traita que de questions pratiques et s'occupa d'organiser ce qu'il appelait l'industrie agricole.

Les paysans, les fermiers, tous ceux qui font valoir la terre sont, remarque-t-il, les véritables industriels des champs, mais ils ne sont pas libres vis-à-vis des propriétaires; ils n'ont pas le droit d'engager, comme les industriels véritables, les richesses qu'ils font valoir; au lieu de diriger à leur guise leurs entreprises, d'en être la *raison*, ils ne sont que des subalternes, presque des domestiques. C'est que les industriels véritables vivent sous le régime des contrats librement consentis, tandis que les industriels de la terre,

1. *Œuvres complètes*, III, 37.
2. *Œuvres complètes*, III, 41.

encore soumis aux propriétaires du sol, vivent sous le régime de la conquête, sous le droit du plus fort.

Pour que le système industriel s'établisse dans sa totalité il faut que cette inégalité cesse, que les fermiers de la terre jouissent des mêmes droits que les fermiers des capitaux; qu'ils remplacent leurs bailleurs de fonds, les propriétaires, et dans le paiement des impôts et dans l'élection des députés; à ce prix seulement, on pourra considérer comme synonymes les termes d'industrie et de production et réaliser sans injustice la devise : « Tout par l'industrie et tout pour elle. »

Quelques mois plus tard, en 1819, Saint-Simon reprend et précise ces mêmes idées dans un nouveau recueil : *Le Politique*, dont il commence la publication avec le concours d'Auguste Comte et de quelques gens de lettres.

A ses yeux, la société se divise non pas politiquement mais socialement en deux partis, le parti national ou industriel, composé de ceux qui produisent, et le parti antinational, composé de ceux qui consomment sans produire. Dans le premier se rangent les agriculteurs, les artisans, les négociants, les manufacturiers, les savants adonnés aux études positives, les artistes, les avocats, quelques prêtres et tous ceux qui sont utiles à leurs semblables. — Dans le second figurent les nobles, la plupart des prêtres, les propriétaires oisifs, les militaires, et tous ceux qui, dans notre société, sont nuisibles ou même inutiles. — La conduite des premiers est morale puisqu'elle sert les intérêts communs; la conduite des seconds est immorale parcequ'elle nuit à ces mêmes intérêts. — Les premiers, supérieurs aux seconds en puissance et en moralité, n'ont qu'à vouloir pour se débarrasser d'eux; il suffit qu'ils agissent de concert pour être les maîtres.

En même temps, et toujours dans le même esprit, il publie une série de quatorze lettres, qu'il intitule *L'Organisateur* et où il expose le système politique auquel aboutissent toutes les théories précédentes..

En tête, vient la fameuse « parabole » où Saint-Simon veut démontrer que le corps politique est malade, et qui peut se résumer ainsi : « Supposons que la France perde les meilleurs de ses savants, de ses artistes, de ses industriels, en un mot de ses producteurs; ce serait une perte immense qui ne pourrait se réparer avant une génération; supposons, au contraire, que la France perde Monsieur, les principaux de ses nobles, de ses gouvernants, de ses prêtres, de ses militaires, et en général des non-producteurs, ce sera là une perte à peu près nulle, puisqu'un grand nombre de français sont capables d'occuper les places que cet accident rendrait vacantes. Or, il se trouve que tous ces inutiles, qu'on peut si facilement remplacer, sont justement les supérieurs et les maîtres de ceux qu'on ne remplacerait pas. » — Notre société est donc « véritablement le monde renversé » ; ce sont les exploiteurs, les frelons, qui la gouvernent; ce sont les travailleurs, les abeilles, qui sont gouvernés, et c'est la maladie sociale dont nous souffrons. Y a-t-il un remède? — Oui, sans doute : il consiste à renverser l'ordre établi pour lui substituer un ordre plus rationnel.

Tout d'abord, donnez le pouvoir temporel ou politique à ceux qui le détiennent déjà dans l'ordre social; confiez-le à une Chambre des Communes où siègeront tous les représentants de l'industrie commerciale, manufacturière et agricole. Cette Chambre sera chargée d'établir l'impôt, de le percevoir et d'exécuter les lois.

Le pouvoir spirituel se subdivisera en pouvoir créateur et en pouvoir critique. Le premier sera exercé par une Chambre d'invention où siégeront des ingénieurs, des poètes, des peintres, des sculpteurs, c'est-à-dire tous ceux dont la fonction est d'inventer. — Ils s'occuperont des intérêts généraux et élaboreront des projets de loi.

Le second sera exercé par une Chambre d'examen qui se composera de cent physiologistes, cent mathématiciens et cent physiciens.

Ces savants examineront et critiqueront les projets de la Chambre d'invention, avant de les transmettre à la Chambre d'exécution qui aura le droit de les adopter ou de les rejeter.

La seule force dont le pouvoir spirituel disposera vis-à-vis du pouvoir temporel, ce sera donc la force de la raison; l'autorité de fait restera tout entière aux mains des industriels.

On reconnaît sans peine, dans ces trois pouvoirs distincts, les trois pouvoirs synthétique, réglant, et analytique ou temporel, auxquels Saint-Simon voulait, cinq ans plus tôt, soumettre toute l'Europe; seulement, les propriétaires non producteurs sont tout à fait exclus du gouvernement, où ils détenaient alors le pouvoir réglant; les industriels disposent du pouvoir temporel tout entier et organisent pour l'industrie le nouvel ordre des choses; les représentants de l'intelligence disposent du pouvoir synthétique et du pouvoir réglant, mais ne peuvent agir que par la persuasion sur le pouvoir effectif des industriels.

Ce nouveau projet, déjà assez chimérique par lui-même, est agrémenté de projets de détail plus chimériques encore, où la fantaisie philanthropique de l'auteur s'est donné libre jeu. C'est ainsi que la Chambre d'invention est chargée d'organiser, pour le peuple, des fêtes d'espérance et des fêtes de souvenirs; que, sur le bord des canaux et des chemins, l'auteur veut qu'on choisisse des sites pittoresques pour y établir des lieux de repos et des jardins. — Il y aura, dit-il, dans ces Édens des maisons d'habitation pour les artistes, des musées pour les produits de la contrée, et des musiciens qui auront la noble et patriotique fonction « d'enflammer les habitants du canton de la passion dont les circonstances exigeront le développement, pour le plus grand bien de la nation[1] ».

1. *Œuvres complètes*, IV, 52.

Le projet ne fit pas grand bruit, mais la parabole fit scandale. Le gouvernement en prit prétexte pour poursuivre Saint-Simon et, en 1820, le procureur du roi l'envoyait en Cour d'assise, sous l'inculpation de complicité morale dans l'assassinat du duc de Berry et de manque de respect aux membres de la famille royale. Pour un réformateur en quête de succès, cette poursuite ridicule était une aubaine inespérée. Saint-Simon y voit une occasion de se faire mieux connaître du public, et, dans quatre lettres adressées aux jurés, il précise et développe le sens de sa parabole. — Il n'a pas voulu, dit-il, attaquer personnellement les membres de la famille royale mais simplement comparer les chefs du régime actuel avec les chefs du régime qu'il conçoit. D'ailleurs, il est plein de sympathie pour la dynastie des Bourbons et désire lui voir occuper le trône tant que la royauté subsistera. Il regrette seulement que cette dynastie lie sa cause avec celle des aristocrates et des non-producteurs, au lieu de s'allier contre eux avec les producteurs. Elle avait autrefois les communes pour alliées naturelles contre le pouvoir féodal et papal; qu'elle se tourne aujourd'hui vers la nation qui travaille, les industriels de toute ordre, véritables successeurs des communes.

Et Saint-Simon qui, en 1814, dans sa brochure sur *la Réorganisation de la Société européenne*, avait eu la chance de prédire la première chute des Bourbons, s'autorise imprudemment de ce succès pour prophétiser encore. Si les mesures qu'il propose ne sont pas prises, il ose prédire, dit-il, « que les Bourbons n'occuperont pas le trône de France pendant un an ».

Acquitté par le jury, il se remet aussitôt à l'œuvre et, dans un nouveau recueil : *Le Système industriel*, il poursuit l'exposé de son plan de réformes.

Avant tout, il importe de bien connaître le mal et, dans la première partie, par une lettre aux philanthropes, Saint-Simon le désigne et le définit.

Il pose en principe que la société n'a pour objet que d'organiser le bonheur du plus grand nombre, et qu'une société est mauvaise dans la mesure où elle perd de vue cet objet. — Or, que font aujourd'hui les pouvoirs constitués ?

Le clergé, qui avait pour mission de plaider sans relâche la cause des pauvres, a oublié cette mission et se borne à prêcher au peuple l'obéissance passive. Il a déserté sa mission. La noblesse, après avoir exercé autrefois des fonctions utiles de protection et de défense, n'est plus « qu'une véritable sangsue à l'égard du peuple ». Le militarisme a développé le goût de la guerre par spéculation ; entrés en campagne pour se défendre, les Français se sont battus ensuite pour s'enrichir et ils ont ainsi provoqué la juste réaction des peuples.

Les rois, en prenant le titre de chrétiens, semblaient avoir pris l'engagement de travailler au bien du peuple : or, la royauté se laisse dominer par les pires ennemis du peuple : la noblesse et le clergé.

Enfin, dernière plaie, il y a les métaphysiciens de la politique parmi lesquels Saint-Simon range les légistes. Leurs services passés ne sont pas contestables ; ils ont critiqué et sapé l'ancien régime ; ils ont préparé la crise, mais ils ont eu le tort de vouloir la diriger, et c'est pourquoi la Révolution s'est faite au nom de chimères et de principes vagues, au lieu de se faire au nom d'intérêts précis.

Aujourd'hui, par leur métaphysique et par l'influence qu'ils exercent encore dans le gouvernement, tous ces raisonneurs critiques sont le plus grand obstacle à l'établissement d'un régime industriel et positif.

On a donc le droit de dire que ni les nobles, ni les militaires, ni le roi, ni les prêtres, ni les légistes ne remplissent leur devoir social ; tous sont les ennemis du peuple, puisqu'ils vivent à ses dépens sans le servir ; tous ont une conduite contraire à l'objet suprême de toute société : « le bien du plus grand nombre ».

En face d'eux ont grandi peu à peu deux puissances vraiment sociales, celles des savants et des industriels; les premiers ont acquis des connaissances plus positives que le clergé et une capacité plus grande pour servir les intérêts humains par leurs inventions ; les seconds représentent la nation en travail et les intérêts matériels de l'humanité.

Aux savants revient le pouvoir spirituel, la direction morale des sociétés, l'éducation des peuples ; aux industriels le pouvoir temporel et l'administration des biens matériels des sociétés.

Il appartient au roi de sanctionner le progrès de ces deux pouvoirs, en s'alliant avec ceux qui travaillent et ceux qui pensent, contre tous ceux qui exploitent. Qu'il prenne donc l'initiative des réformes et qu'il décrète entre autres mesures immédiates :

1° Que l'Institut est chargé de surveiller l'instruction publique et de rédiger un catéchisme national ;

2° Qu'un conseil d'industriel est institué avec mission de préparer le budget ;

3° Que tous les titres de noblesse, féodale ou impériale, sont supprimés ;

4° Que de nouvelles élections doivent envoyer à la Chambre des députés choisis parmi les partisans du régime industriel.

Enfin, pour assurer l'exécution de ces décrets, que Louis XVIII n'hésite pas à faire un coup d'État et qu'il le justifie par des proclamations où il dira par exemple : « Le plus grand service que la royauté puisse rendre à la nation dans les circonstances actuelles, est celui de se constituer elle-même en dictature chargée d'anéantir le régime féodal et théologique, et d'établir le régime scientifique et industriel[1] », ou bien encore : « La dictature dépouillera la royauté du caractère féodal et théologique dont elle est encore

1. *Œuvres choisies*, III,

revêtue, et le roi deviendra le premier des industriels, de même qu'il a été le premier des hommes d'armes de son royaume [1]. »

Quelques mois plus tard, Saint-Simon reprend les mêmes idées dans sa seconde brochure sur les Bourbons et les Stuarts, et il est tellement certain d'avoir enfin trouvé la formule définitive de l'ordre nouveau, qu'il débute par ces simples paroles : « Sire, une grande découverte dans la direction des sciences morales et politiques vient d'être faite. »

Le mal, c'est, à son avis, que l'objet de l'association des citoyens français n'a jamais été défini. D'où les erreurs et les fantaisies de tous nos gouvernements. Stipulons d'abord par un contrat que l'objet de notre association est d'assurer à chacun de nous la plus grande somme possible de bien-être physique et moral. — Nous n'aurons ensuite qu'à choisir le moyen le plus propre à réaliser cet objet et ce moyen c'est l'organisation du système industriel.

*
* *

Cependant, malgré ses brochures, ses recueils, ses lettres aux grands, ses adresses au roi et sa débordante activité, Saint-Simon n'arrivait pas à faire connaître ses idées, encore moins à les faire adopter, et sa situation matérielle restait des plus misérables.

A Paris, il avait lassé ses protecteurs et fatigué tout le monde de ses sollicitations. En province, il n'avait pu recruter de nouveaux souscripteurs, malgré les tentatives qu'il avait faites près de quelques négociants de Saint-Quentin et de Rouen. — A bout de ressources, il avait engagé, pour payer les frais de ses publications, jusqu'à la modeste pension qui le faisait vivre. Il mourait littéralement de faim,

1. *Œuvres choisies,* III, 58.

et sa misère lui était d'autant plus pénible qu'il voyait souffrir avec lui sa maîtresse, Julie Julliand, une très brave femme qui lui était profondément attachée.

Dénué de tout, abandonné de tous, désespéré à l'idée qu'il ne verrait pas de longtemps triompher son système, réduit à l'impossibilité de le défendre par de nouveaux livres et de continuer sa mission, cet homme qui avait traversé tant de misères et subi tant de souffrances eut son premier moment de découragement et, décidé à mourir, il écrivit à Ternaux une lettre d'adieu.

« Monsieur, lui disait-il, après y avoir bien réfléchi je suis resté convaincu que vous aviez raison en me disant qu'il faudra plus de temps que je n'avais pensé pour que l'intérêt public se porte sur les travaux dont je fais depuis longtemps mon unique occupation. En conséquence, j'ai pris le parti de vous dire adieu. Mes derniers sentiments sont ceux d'une profonde estime pour vous et d'un attachement exalté pour votre caractère noble et philanthropique. Permettez-moi de vous offrir mon cœur pour la dernière fois. J'emporte un grand chagrin, c'est celui de laisser la femme qui était avec moi dans une position affreuse. Cette femme m'a donné les plus grandes preuves de dévouement et de désintéressement. Je vous conjure de lui accorder votre protection... Je finis en souhaitant que vous viviez longtemps pour le bonheur de tous ceux qui ont des relations avec vous [1]. »

Cette lettre écrite, il éloigne Julie sous un pretexte quelconque ; il pose sa montre sur la table à côté d'un pistolet chargé de sept chevrotines, et, voulant mourir dans la pleine lumière de sa raison, il se met une dernière fois à repenser ce système qui avait été sa vie. Quand l'aiguille marqua l'heure qu'il s'était fixée, il lâcha la détente; le coup partit, l'arcade sourcillière fut ébréchée, mais le cerveau ne fut pas atteint.

1. *Notice historique de Fournel*, Collection Enfantin, I, p. 103.

Et Saint-Simon, blessé, sanglant, raisonnait toujours : « Expliquez-moi, mon cher Sarladière, disait-il au médecin, comment un homme qui a sept chevrotines dans la tête peut encore vivre et penser[1] ? »

Puis, informé, sur sa demande expresse, qu'on le croyait perdu, il se tournait vers Comte, qui venait d'entrer, et lui disait : « Employons bien les heures qui nous restent et causons de votre travail. »

Quinze jours plus tard, il était debout et restait seulement privé d'un œil[2].

Comment se tira-t-il de la misère qui avait failli causer sa mort ? — D'après son biographe Fournel, aussitôt rétabli il aurait obtenu, de quelques financiers et industriels, des souscriptions nouvelles.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, deux mois après sa tentative de suicide, il faisait chez le banquier Ardoin, la connaissance d'Olinde Rodrigues, un financier riche, qui devint bientôt son ami et son disciple. Grâce à lui, Saint-Simon fut désormais à l'abri du besoin et put se consacrer paisiblement à son œuvre jusqu'à la fin de sa vie. Il reprit donc ses publications et, dès le mois de décembre de la même année, il faisait paraître le premier cahier de son *Catéchisme des industriels*.

Le fond des idées y est, à quelques variantes près, le même que dans le *Système des industriels*. — Il s'agit toujours d'enlever le pouvoir à la classe des non-producteurs, pour le donner à la classe active, la classe industrielle.

Il y a aujourd'hui, pense Saint-Simon, deux classes rivales

1. Hubbard, *op. cit.*, p. 95.

2. Ce dernier détail et cette tentative de suicide ont inspiré au poète Léon Halévy, disciple et ami du philosophe, quelques strophes de son *Ode à Saint-Simon*. Qu'on me permette d'en donner un échantillon qui jette un peu de gaieté sur cette aventure :

« Mais son arme trompa sa main bien assurée,
Un de ses yeux périt sous la balle égarée,
L'autre accusa les cieux.
Le plomb tomba meurtri loin de sa forte tête,
L'homme resta debout, comme après la tempête
Un pin noirci de feu. »

dans la nation, les nobles, descendants des Francs, et les industriels, descendants des Gaulois; les fils des vainqueurs et les fils des vaincus; les premiers, inutiles et oisifs, n'en ont pas moins conservé toute l'autorité de leurs ancêtres; les seconds riches, intelligents, capables de gouverner, n'ont pas encore conquis l'autorité à laquelle ils ont droit, « de manière, dit Saint-Simon, que la société présente aujourd'hui ce phénomène extraordinaire : une nation qui est essentiellement industrielle et dont le gouvernement est essentiellement féodal[1] ».

Il faut que cette contradiction prenne fin et que le parti industriel s'organise.

Comment se fera cette organisation? On a cru longtemps en France — et Saint-Simon plus que personne, — que toute l'ambition politique des Français devait consister à imiter l'Angleterre; et l'on pourrait être tenté encore de chercher, dans la constitution anglaise, le type du régime industriel. Ce serait une erreur grave. Le gouvernement anglais, avec ses lords industriels que dominent le pouvoir royal et la Chambre des communes, n'est pas un gouvernement industriel; « c'est le gouvernement féodal modifié autant qu'il pouvait l'être dans la direction industrielle[2]. » Il n'y a là qu'un régime de transition et, ce que nous cherchons pour la France, c'est un régime définitif.

Les industriels l'établiront, sans révolution et sans secousse, en sollicitant l'appui de l'autorité royale. Qu'ils s'adressent directement au roi, qu'ils lui demandent de prendre en mains leur cause, de renouveler les vieilles traditions de sa famille, en s'alliant aux nouvelles communes contre les féodaux, et de confier à une commission d'industriels le soin de préparer le budget. — Qui pourrait douter du succès d'une pétition rédigée dans ce sens, si elle était signée par tous les Français qui produisent, c'est-à-dire

1. *Œuvres choisies*, III, 89.
2. *Œuvres choisies*, III, 126.

par les vingt-quatre vingt-cinquièmes de la population ?

Pour qu'ils y consentent, il suffit de les éclairer par des brochures, par des livres, par une campagne de presse que dirigeront les principaux chefs de l'industrie ; mais, pour préparer l'opinion au nouveau régime et le nouveau régime lui-même, les industriels ont besoin du concours des savants et des artistes. « Il serait trop extraordinaire, dit Saint-Simon, que leurs efforts eussent été nécessaires pour désorganiser la société, et que la société pût être réorganisée sans qu'ils devinssent auxiliaires de cette entreprise [1]. »

Voilà pourquoi Saint-Simon a confié à un savant, Auguste Comte, le soin d'exposer les généralités du système, en se réservant pour lui-même les questions spéciales.

Auguste Comte a fait cet exposé dès 1822 et Saint-Simon, en le présentant au public, a déclaré que « ce travail correspondait au *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, par d'Alembert ». Il le réédite en avril 1824, sous le titre de *Système de Politique Positive* et c'est le troisième cahier du *Catéchisme des Industriels.*

Comte y analyse, avec une grande vigueur de style, la crise sociale déterminée en Europe par la ruine des pouvoirs théologique et féodal ; il pense qu'on ne peut sortir de cette crise qu'en réorganisant le pouvoir spirituel au profit des savants et le pouvoir temporel au profit des industriels qu'il subordonne aux savants ; puis il s'essaye à préparer la réorganisation du pouvoir spirituel, en formulant les principes d'une politique positive qui devra être élaborée par « les savants positifs, suivant la méthode ordinaire des sciences de la nature ».

Saint-Simon, dans une courte préface, faisait l'éloge de son disciple et de son livre. « Nous déclarons formellement, disait-il, que cet ouvrage nous paraît le meilleur écrit qui ait jamais été publié sur la Politique générale. »

1. *Œuvres complètes*, IX, p. II (préface).

Mais il apportait à ses éloges des restrictions importantes. Il reprochait d'abord à Auguste Comte de n'avoir pas mis à sa place, c'est-à-dire au premier rang, la capacité industrielle, qui doit seule « juger de la valeur de toutes les autres capacités et les faire travailler toutes pour son plus grand avantage[1] ».

De plus, il prévenait le lecteur que son élève n'avait exposé que la partie scientifique du système, qu'il avait négligé la partie sentimentale et religieuse, et il annonçait qu'il comblerait cette lacune dans le cahier suivant.

La première critique est la conséquence des théories industrielles que nous connaissons déjà : la seconde traduit des idées morales et religieuses qui se sont toujours mêlées au saint-simonisme, mais qui, depuis quelques années, se font jour de plus en plus, et dont nous n'avions retardé l'exposé que pour la commodité de notre analyse. Le moment est venu d'en faire l'histoire et de les coordonner.

IV

LES THÉORIES MORALES ET RELIGIEUSES

Au vrai dire, Saint-Simon a toujours considéré que l'édification d'un nouveau pouvoir spirituel devait avoir pour résultat l'établissement d'un nouveau système de morale, et, toutes les fois qu'il a cru avoir constitué ce pouvoir, il a tenté de formuler une morale ou annoncé un catéchisme.

Mais, dans l'élaboration de sa morale, il est partagé entre deux tendances opposées, dont les luttes font, pendant longtemps, l'hésitation de sa pensée.

Tant qu'il croit pouvoir synthétiser les connaissances humaines par la loi de Newton et déduire de cette loi générale les lois plus particulières de tous les phénomènes

1. *Œuvres complètes*, IX, p. 4.

physiques et moraux, il rêve d'une morale et d'une religion objectives qui seraient l'application du physicisme à la conduite humaine.

Sans doute il en voit les difficultés, et, dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIX[e] siècle*, il déclare expressément que le physicisme n'est pas encore en état de nous donner cette religion et cette morale. Il n'en répète pas moins à plusieurs reprises que le nouveau pouvoir spirituel aura pour mission de rédiger un catéchisme physiciste, conformément aux principes de la nouvelle encyclopédie, et c'est bien là, en effet, l'aboutissant logique de toute sa philosophie cosmique.

En même temps et en dehors de toute philosophie universelle, il conçoit de très bonne heure une morale pratique et subjective dont le principe serait le dévouement à l'humanité.

C'est ainsi que dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, après avoir confié la direction de l'humanité aux savants, il ajoute que l'obligation sera imposée à chacun « de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité ».

Dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIX[e] siècle*, il revient de nouveau sur ce principe du travail obligatoire et utile, et il reconnaît la même valeur morale à toutes les formes de l'activité humaine, *pourvu que le résultat de cette activité soit heureux pour l'humanité*.

Mais c'est là une morale très incomplète, puisqu'elle se borne à demander le dévouement de l'individu sans le justifier ni le sanctionner. Quelques années plus tard, lorsque Saint-Simon écrit la préface de son *Mémoire sur la science de l'Homme*, il a le sentiment plus net du problème, tel qu'une morale positive doit le poser. « Le physiologiste, fait-il dire à Burdin, est le seul savant en état de démontrer que, dans tous les cas, la route de la vertu est en même temps celle du bonheur[1]. »

1. *Œuvres choisies*, II, 23.

Il s'agit, comme on le voit, de toute autre chose que d'une morale cosmique fondée sur l'idée de gravitation; ce que Saint-Simon rêve d'établir ici, c'est une morale sociale enseignant à l'individu que le souci du bien commun est aussi le souci du bien particulier et c'est une façon moins ambitieuse mais beaucoup plus scientifique de présenter la question.

Ces deux tendances objective et subjective se juxtaposent dans son esprit jusqu'au moment où il jette par-dessus bord la théorie de la gravitation et renonce, comme il dit, à systématiser la philosophie de Dieu. Une fois ce lest jeté, la tendance subjective ou sociale triomphe et s'organise.

Saint-Simon conçoit alors le système industriel ; il s'aperçoit que la nation française n'est pas constituée par les quelques milliers de nobles, de prêtres et d'oisifs qui vivent à ses dépens, mais par les vingt-cinq millions d'hommes qui poduisent dans l'agriculture, le commerce, l'industrie ou les travaux de la pensée; et la société telle qu'il la rêve doit être organisée pour le plus grand bien physique et moral de ces producteurs.

Le but de l'association sociale lui apparaît comme nettement défini : c'est l'intérêt de la majorité, le bonheur du plus grand nombre possible.

Mais à ce système industriel, il veut joindre une morale qui le légitime aux yeux de chacun et détermine la libre adhésion des volontés.

La morale est en effet d'importance première pour les sociétés :

« Il n'y a point de société possible sans idées morales communes[1] », fait-il écrire en 1817 par Comte, alors son secrétaire.

On sait quelle était la morale du régime féodal ; la crainte de l'enfer et l'espoir du paradis y servaient de principes à la conduite des hommes. Mais le règne de la théologie est

1. *Œuvres complètes*, III, 32.

bien fini, et ce serait folie de continuer à fonder la morale « sur des préjugés dont le ridicule fait tous les jours justice[1] ».

Il n'y a aujourd'hui qu'une solution possible, conforme à la logique du système industriel et aux exigences de la science positive, c'est de substituer aux intérêts d'outre-tombe des intérêts terrestres et précis dans la détermination de la conduite humaine. Il faudra donc montrer à tous les membres de la société nouvelle, depuis le plus infime jusqu'au plus riche, que les intérêts de la société et ceux de l'individu coïncident toujours.

C'est en vertu de ces prémisses que Saint-Simon préconise une morale utilitaire plutôt indiquée qu'exposée et très analogue, dans ses grandes lignes, à la morale de Bentham.

Le principe est, dit-il, que « tout ce qui est utile à l'espèce est utile aux individus, et, réciproquement, que tout ce qui est utile à l'individu est utile à l'espèce »... « Le nouveau code de morale doit se composer des applications de ce principe à tous les cas particuliers[2]. »

Qu'on fonde donc, dans la société industrielle, des chaires de morale et de sciences positives destinées à propager cette nouvelle philosophie de la vie sociale.

On y développera cette maxime aussi certaine qu'un principe de mécanique : « On ne peut être vraiment heureux qu'en cherchant son bonheur dans le bonheur d'autrui.[3] »

On y enseignera « que l'homme se soumet volontairement au plus grand mal moral dont il puisse être affligé quand il cherche son bien-être personnel dans une direction qu'il sait être nuisible à la société[4] », et on y montrera aussi « comment chaque individu peut combiner son inté-

1. *Œuvres complètes*, III, 37.
2. *Ibid.*, V, p. 177.
3. *Œuvres choisies*, II, 320.
4. *Œuvres complètes*, X, p. 14.

rêt particulier avec l'intérêt général, et le grand avantage qui résulte pour chacun de bien faire cette combinaison[1] ».

Évidemment, toute la difficulté sera de bien faire des démonstrations de ce genre; Bentham y a quelque peu échoué, et l'on peut douter que Saint-Simon y eût réussi; mais il n'en aperçoit pas moins avec une grande netteté les conditions essentielles de la morale utilitaire et sociale à laquelle son système industriel et son positivisme le conduisaient.

Il aurait pu logiquement s'en tenir à cette morale, la seule assurément qui, si elle était établie, pourrait porter le nom de positive; mais il paraît avoir compris, vers 1821, la force qu'elle gagnerait à faire appel au sentiment.

Dès 1803, dans son premier ouvrage, *les Lettres d'un habitant de Genève à ses concitoyens*, il assimilait, sinon en eux-mêmes du moins dans leurs résultats, deux états fort différents, la soumission obligatoire de l'individu à l'humanité et l'amour du prochain : « Dieu seul, disait-il, a pu donner à l'humanité le moyen de forcer chacun de ses membres à suivre le précepte de l'amour du prochain[2]. »

Mais si sa morale subjective le rapproche de la morale de Jésus, la morale cosmique et scientifique dont il rêve alors l'en éloigne : « Jésus était bon, dit-il, il avait de l'énergie, de l'enthousiasme, mais il était ignorant... ni lui ni ses commentateurs n'avaient aucune idée claire du mécanisme de l'Univers[3] »... Il n'a pu comprendre le rôle que devaient jouer les lois astronomiques dans l'établissement du nouveau système scientifique et par suite du nouveau système religieux.

Une fois la morale objective et cosmique définitivement abandonnée pour la morale subjective et sociale, il se trouve

1. *Œuvres complètes*, X, p. 15.
2. *Œuvres de Saint-Simon*, I, 58.
3. *Œuvres choisies*, I, p. 207, 209.

plus à même de comprendre la morale de la charité et il se dispose à lui faire place.

Ni la raison, ni l'intérêt, pense-t-il, ne suffisent pour déterminer les grands changements sociaux. — On aura beau faire appel à tous les égoïsmes, les éclairer et les conduire, on n'obtiendra pas d'eux cette adhésion enthousiaste et féconde dont on a besoin pour établir et faire prospérer le nouveau régime industriel et moral.

Or, il se trouve qu'une force puissante existe à côté de l'égoïsme, une force qui a déjà fait des miracles et dont l'objet, profondément social et humain, est le même que l'objet de l'égoïsme bien entendu, l'amour des autres, la charité... Tandis que les philosophes exposent logiquement, pour les gens instruits, les principes utilitaires du dévouement social, le christianisme obtient des dévouements spontanés en faisant appel au sentiment. Il suffira donc à Saint-Simon de traduire en langage chrétien sa philosophie morale et sociale, pour obtenir l'adhésion des foules à l'ordre nouveau; et il s'applique à cette traduction suivant un procédé d'adaptation qu'il a toujours préconisé : subordonner les intérêts de chacun aux intérêts de la classe la plus nombreuse, celle des producteurs et des travailleurs, n'est-ce pas rester fidèle au principe d'amour et de charité ? « Ces nouvelles bases d'organisation sociale, écrit-il, étant directement conformes aux intérêts de l'immense majorité de la population, elles doivent être considérées comme une conséquence politique générale déduite du principe de morale divine : « tous les hommes doivent se regarder comme des frères; ils doivent s'aimer et se secourir les uns les autres[1] ».

Ainsi sera conquise au système industriel la force du sentiment.

Ceux qui dirigeront cette force ce seront les philanthropes;

1. *Œuvres choisies*, III, p. 30.

ils seront les agents directs de l'Éternel, les représentants de Dieu sur la terre, et c'est à eux que Saint-Simon s'adresse particulièrement lorsqu'il publie, en 1821, le premier volume de son *Système industriel.*

Il était donc fondé, en avril 1824, à déclarer que l'exposé purement scientifique d'Auguste Comte laissait de côté une partie importante de sa doctrine et ne répondait qu'à la moitié de ses vues.

Trois mois plus tard, il s'essayait à compléter lui-même cet exposé dans le quatrième cahier de son catéchisme et à faire une place aux sentiments dans la direction sociale du pays.

Les industriels disposent toujours du pouvoir temporel, et ont le droit d'exiger, en tant que « classe fondamentale et nourricière », que les savants, détenteurs du pouvoir spirituel, dirigent leurs travaux dans le sens le plus utile à la société industrielle.

Mais le pouvoir spirituel, qui se subdivisait plus haut en pouvoir créateur et pouvoir critique, comporte des subdivisions nouvelles, conformes aux exigences morales du système.

Les savants les plus capables forment deux académies séparées, celle des sciences et celle des sentiments.

La première se proposera de faire le meilleur code des intérêts ; elle sera chargée d'édifier cette morale utilitaire dont nous avons indiqué les principes et qui est le complément indispensable du système industriel. Cette académie existe déjà et pourra remplir facilement ses fonctions nouvelles, à condition qu'elle se complète par une section d'économistes et par une section de légistes.

La seconde aura pour objet de perfectionner le code des sentiments moraux.

Saint-Simon la compare tantôt à l'Académie des sciences morales, tantôt aux Sociétés de morale chrétienne, aux Sociétés bibliques ou aux Sociétés philanthropiques, et il la

compose de moralistes, de théologiens, de légistes, de poètes, de peintres, de sculpteurs et de musiciens.

Vraisemblablement il n'a pas eu d'idée très nette sur les fonctions qu'elle exercerait, et il a voulu seulement juxtaposer sous deux formes concrètes la raison et le sentiment, l'intérêt et l'amour, dans la direction de la société.

Enfin, comme ces deux académies qui se partagent le pouvoir spirituel risquent d'entrer en conflit, Saint-Simon, toujours unitaire, les subordonne à un collège royal scientifique. Ce collège, qui se recrutera parmi leurs membres, s'adjoindra des légistes, des politiques, des administrateurs ; il s'occupera de coordonnner les travaux et les principes des deux académies ; il perfectionnera la doctrine générale qui servira de base à l'instruction publique ; il dirigera « d'une manière suprême » l'action générale de la société. — C'est lui qui représente ce pouvoir synthétique ou dirigeant que Saint-Simon a toujours voulu constituer, et, dans ce sens, le nouveau programme diffère peu de tous ceux que nous connaissons déjà ; mais cette fois le réformateur a pensé qu'il ne suffisait pas de formuler des lois générales pour la société humaine, qu'il fallait encore obtenir l'adhésion des raisons et des cœurs, et c'est dans cet esprit qu'il a joint l'Académie des intérêts et celle des sentiments au conseil de direction générale.

Telle est la dernière formule pratique à laquelle aboutissent sa politique morale et sa religion.

*
* *

Cependant, malgré l'adresse aux philanthropes, le *Catéchisme des industriels* et l'institution d'une académie des sentiments, la nouvelle religion reste vague. Saint-Simon veut l'exposer d'une façon dogmatique et c'est dans ce dessein qu'il écrit son dernier livre, le *Nouveau Christianisme*.

Est-il besoin d'ajouter que, malgré ce titre, il n'y a pas

eu chez Saint-Simon un retour quelconque à la théologie chrétienne ?

Nous l'avons vu proscrire, dans tout le cours de son œuvre, les explications théologiques, laisser Auguste Comte traiter de préjugé ridicule la croyance au paradis et à l'enfer, parler de Jésus comme d'un homme bon, enthousiaste et ignorant, et rien ne permet de croire, même dans le *Nouveau Christianisme*, qu'il ait changé d'opinion sur ces divers points.

Est-il au moins devenu déiste ? — Pas davantage.

Sans doute on pourra trouver dans le *Système industriel*, dans le *Catéchisme* et surtout dans le *Nouveau Christianisme*, des textes très précis en faveur du déisme. « Je crois en Dieu, dira le novateur, je crois que la religion chrétienne est d'origine divine... je crois que Dieu a fondé lui-même l'Église chrétienne... » Il ira même jusqu'à parler de l'infaillibilité de l'Église. « Dans le cas, dira-t-il, où l'Église a pour chef des hommes capables de diriger les forces de la société vers le but divin, je crois que l'Église peut, sans inconvénient, être réputée infaillible [1]. »

Mais ces textes si affirmatifs ne prouvent pas tout ce qu'ils semblent prouver ; si on les replace dans l'œuvre de Saint-Simon au lieu de les en séparer, ils reprennent le sens symbolique qu'ont toujours eu dans sa bouche les affirmations de ce genre. Qu'on se rappelle que, dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, Dieu se confondait avec la loi de Newton, la providence divine avec le progrès scientifique ; qu'on remarque ici même que l'infaillibilité de l'Église est présentée comme la conséquence de l'intelligence des prêtres et non comme un pouvoir venu d'en haut, et l'on restera persuadé que Saint-Simon n'est pas plus revenu au déisme qu'à la théologie chrétienne.

En fait, il a d'abord senti le besoin d'utiliser la force-

1. *Œuvres choisies*, III, 320, 323, 324.

sentiment, l'amour des autres, en même temps que l'égoïsme, pour édifier son système industriel, et il a tâché d'établir l'équivalence de ses principes moraux et du principe chrétien. — Par un progrès de plus dans le même sens, et toujours dans la même intention, il coule maintenant sa religion dans les moules chrétiens, emprunte au catholicisme ses formules et reproduit sous forme symbolique quelques-uns de ses dogmes.

Ce messie qui prétend ne rien créer de nouveau, au sens absolu du mot, mais seulement accélérer l'évolution conformément aux lois de l'histoire, croit être d'autant plus fort qu'il héritera plus complètement du passé.

Il y a, dit-il, deux parts à distinguer dans la religion chrétienne, une part humaine et une part divine ; la partie humaine, c'est ce que le clergé y a ajouté ; la partie divine tient tout entière dans un seul principe (car qui serait synthétique si Dieu ne l'était pas !), et ce principe c'est celui de la fraternité humaine.

Pour être fidèles à cette partie divine de la religion, les hommes n'ont qu'à suivre, dans leur vie sociale, ce sublime principe et à se diriger toujours, dans la conduite de leur vie, d'après l'amour du prochain.

Sans doute Dieu leur a donné des guides, les Pères de l'Église, pour qui Saint-Simon professe la plus grande admiration ; ces Pères ont enseigné et appliqué la vraie morale, ils ont vécu selon la loi de Dieu, composé le catéchisme, et, pour l'époque où ils ont vécu, ils ont été infaillibles ; mais le clergé d'aujourd'hui n'est pas leur héritier ; il vit contrairement à la morale divine ; il déserte sa mission de paix et de charité. — Saint-Simon va prendre la place de ce clergé infidèle et renouer la véritable tradition chrétienne ; il sera le véritable pape, le vicaire de Dieu sur la terre, — et, avant de faire sa proclamation de pontife, il commence par condamner comme hérétiques les deux principales sectes du christianisme.

Le pape, les cardinaux, tous les prêtres catholiques sont hérétiques. Ils ne sont plus en effet ni assez cultivés ni assez instruits pour être les bergers de leur troupeau; ils ignorent les beaux-arts, les sciences, l'industrie ; ils ne connaissent pas les conditions nouvelles de cette vie sociale qu'ils prétendent diriger.

Ils ne dirigent plus les fidèles dans la voie de l'amour et de la charité ; ils subissent et ils acceptent une organisation sociale fondée tout entière sur la force.

Ils ont favorisé, depuis le XVIe siècle, deux institutions aussi contraires à l'esprit du christianisme que l'inquisition et les jésuites.

D'autre part, Luther aussi est hérétique.

Sous prétexte de revenir au christianisme primitif, il a replacé la religion en dehors de l'organisation sociale ; il a rendu ainsi à César l'empire du monde, au pouvoir temporel toute licence d'oppression ; il a ravi au christianisme ce rôle politique et civil qu'il avait lentement acquis ; il l'a fait rétrograder de plusieurs siècles.

Il n'a pas compris non plus ce que devait être le culte ; il l'a avili en bannissant l'art de l'Église.

Il a enfin stérilisé le christianisme, immobilisé tous les dogmes, en voulant rester strictement fidèle à ceux-là seuls qui sont exposés dans les saintes Écritures.

Catholiques et protestants se trompent donc également ; les premiers parce qu'ils associent la morale chrétienne à une organisation sociale mauvaise, les seconds parce qu'ils la conçoivent en dehors de toute organisation sociale. Entre les deux, il y a place pour un nouveau christianisme, celui que Saint-Simon prêche depuis 1821.

Mais en quoi ce christianisme est-il nouveau, puisqu'il nous reporte toujours à la vieille formule d'amour ?

Tout simplement parce que cette formule est rénovée, *transfigurée* par la signification sociale que Saint-Simon lui donne.

Du temps de Jésus, la société était partagée en esclaves et en maîtres; les maîtres eux-mêmes étaient divisés en patriciens qui faisaient la loi, en plébéiens qui la subissaient, et nul ne pouvait prévoir que cette hiérarchie de fer serait jamais brisée; aussi Jésus n'a-t-il pu rêver une réorganisation des classes sociales d'après la parole d'amour; il a dit que son royaume n'était pas de ce monde, et il n'a parlé de fraternité que pour les individus dans leurs relations individuelles.

Aujourd'hui, l'esclavage est aboli, les hommes ne sont plus divisés en castes; les classes elles-mêmes ne sont plus séparées par des barrières; le principe d'amour peut recevoir un sens social conforme aux principes du *Système industriel*, et comme la classe des travailleurs et des producteurs de tout ordre est non seulement la plus nombreuse mais la moins fortunée, Saint-Simon arrive à cette traduction dernière de la maxime d'amour : « Toute la société doit travailler à l'amélioration physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. »

Ainsi, après avoir emprunté les formules et les cadres du christianisme, après avoir assimilé les principes de sa morale aux principes chrétiens, il tire à lui le christianisme et présente les applications sociales qu'il fait de la morale chrétienne comme le résultat nécessaire du progrès humain.

Il est plus chrétien que les catholiques, plus chrétien que les protestants, plus chrétien même que Jésus qui, s'il revenait au monde, serait obligé d'évoluer et de se faire saint-simonien.

Et, par cette rénovation du christianisme, Saint-Simon n'a rien renié de ses théories scientifiques et industrielles, il les a complétées et fortifiées au contraire, et il se fait dire par le conservateur qu'il catéchise : « La nouvelle formule sous laquelle vous représentez le principe du christianisme, embrasse tout votre système sur l'organisation sociale, système qui se trouve appuyé maintenant à la fois sur des

considérations philosophiques de l'ordre des sciences, des beaux-arts et de l'industrie, et sur le sentiment religieux le plus universellement répandu dans le monde civilisé, sur le sentiment chrétien[1]. »

Il se préparait à développer par d'autres publications sa philosophie néo-chrétienne, lorsqu'il fut arrêté par la mort le 19 mai 1825.

Jusqu'au dernier moment, il eut l'esprit occupé de son système, de ses travaux, et des grandes choses qu'il rêvait de faire pour le bonheur de l'humanité.

Aux médecins qui le visitaient, il disait : « Messieurs je suis heureux de vous offrir un sujet neuf d'observations : vous voyez un homme qui éprouve une crise terrible, à laquelle aucun homme ne pourrait résister et qui a l'esprit tellement occupé des travaux de toute sa vie, qu'il ne peut s'entretenir avec vous de sa maladie[2]. » Et, comme le docteur Bailly lui demandait s'il souffrait : « Il y aurait de l'exagération, répondit-il, à dire que je ne souffre pas, mais qu'importe ? causons d'autre chose. »

Puis, se tournant vers ses disciples, parmi lesquels Olinde Rodrigues et Léon Halévy, il essayait de fixer une dernière fois le sens et la portée de son christianisme : « La dernière partie de mes travaux, leur disait-il, sera peut-être mal comprise. En attaquant le système religieux du moyen âge, on n'a réellement prouvé qu'une chose : c'est qu'il n'était plus en harmonie avec le progrès des sciences positives, mais on a eu tort de conclure que le système religieux tendait à s'annuler : il doit seulement se mettre d'accord avec les progrès des sciences. Je vous le répète, la poire est mûre, vous devez la cueillir. »

Quelques minutes avant, il avait dit à Olinde Rodrigues : « Souvenez-vous que, pour faire quelque chose de grand, il faut être passionné. »

1. *Œuvres choisies,* III, 369.
2. Hubbard, *op. cit.*, p. 107... 109.

Enfin sa voix s'éteignit, et comme le râle de l'agonie commençait, il eut encore la force de dire : « Nous tenons notre affaire ! » Trois heures après, il expirait.

Il mourut ainsi, les yeux fixés sur son rêve, l'âme tendue jusqu'au dernier soupir vers cette mission qui avait été la foi de sa jeunesse et de sa vie.

Sur lui-même, sur sa maladie, sur ses souffrances pas une plainte ; toutes ses pensées allaient à la doctrine, à ce nouveau christianisme fait de science utile, de travail industriel et d'amour ; l'essentiel c'était que l'idée fût immortelle, et Saint-Simon, qui n'avait jamais connu le doute, emportait la certitude suprême de cette immortalité.

V

L'IDÉE D'UNE MISSION

Nous connaissons maintenant, sinon la philosophie de Saint-Simon tout entière, du moins l'histoire de sa pensée et de sa vie, dans la mesure où elles se mêlent et se conditionnent réciproquement ; nous sommes à même de déterminer les tendances dominantes de son esprit [1], de les classer et de les juger.

Avant tout Saint-Simon est un messie.

Au moment où il commence à penser, la philosophie du XVIII[e] siècle a presque terminé son œuvre de critique et de destruction.

Le pouvoir spirituel de l'Église est ruiné, le pouvoir temporel des rois est ébranlé ; un régime politique et religieux disparaît et Saint-Simon sait aussi bien que personne pour quelles raisons profondes ce régime ne peut durer.

Mais, à l'encontre des révolutionnaires de son temps, il

1. On pourra consulter avec fruit sur ce point la pénétrante analyse du caractère de Saint-Simon par laquelle M. Charléty a commencé son *Essai sur l'histoire du saint-simonisme*. — Hachette, 1896.



pense qu'on ne doit pas s'attarder à abattre ce qui est par terre, et à détruire ce qui est ruiné. L'état de révolution ne peut se perpétuer sans être funeste à la vie sociale; c'est une crise qu'il faut clore au plus tôt en organisant un nouveau régime.

Le siècle qui commence aura donc pour principale tâche de réorganiser, et, du premier coup, Saint-Simon se croit marqué par le destin pour être l'agent de la réorganisation morale, pour édifier un nouveau pouvoir spirituel sur les ruines de l'ancien.

Tel sera l'objet de sa mission, la pensée souveraine qui mettra de l'unité dans son œuvre et se retrouvera, toujours la même, sous la variété infinie de ses brochures et de ses livres; qu'il prête la parole à Dieu le Père, à Bacon, à Socrate, à Luther, à Burdin ou à Vicq d'Azyr, qu'il parle des travaux du XIXe siècle, de la nouvelle Encyclopédie, de ses démêlés avec Redern, de la gravitation universelle, qu'il encense Bonaparte ou qu'il le flétrisse, qu'il traite du système industriel ou du nouveau christianisme, c'est toujours au pouvoir spirituel qu'il pense et aux moyens de l'organiser.

Sur les moyens sa pensée varie mais pas autant qu'on pourrait le croire, car s'il n'a plus de foi religieuse il est fanatique de la science et de la raison; il croit aux progrès de la science, à son avenir, il la voit s'introduisant peu à peu, de l'ordre physique où elle règne, dans l'ordre physiologique, politique et moral. Lui-même se prend pour un savant, et, toutes les fois qu'il le peut, avidement il observe: en Amérique, où il étudie les institutions et les mœurs, à Paris, où il suit des cours et vit avec des savants, c'est toujours la même curiosité scientifique qui le mène; quand il essaie de se tuer, il veut se regarder mourir; quand il meurt il offre sa mort à l'observation des médecins.

Aussi est-ce toujours sur la science ou, à défaut de la science, sur les savants et les philosophes qu'il a compté pour édifier le nouveau pouvoir, et le premier projet, qui se

transforme et se corrige sans cesse, se retrouve-t-il, reconnaissable encore, dans le dernier livre.

Tout d'abord, c'est un comité de savants qu'il charge de gouverner l'Europe et de diriger, au profit de tous, le pouvoir temporel des propriétaires. Et, comme ces nouveaux prêtres ont besoin d'un nouvel évangile, Saint-Simon s'essaie, pendant dix ans, à le concevoir et à l'écrire. Il veut codifier la science et l'unifier, montrer que toutes les lois physiques et politiques se déduisent de la loi de Newton, et que, pour bien conduire les hommes, il suffit de les gouverner conformément à cette loi.

Quel beau rêve il fait alors : une science de l'homme et du monde fondée tout entière sur une seule vérité et des savants dirigeant la vie sociale par l'application raisonnée de la formule unitaire ! La politique sera plus qu'humaine, elle sera naturelle, terrestre, cosmique, et la loi de la gravitation, cause originelle du mouvement, de la vie et de la pensée, apparaîtra comme la traduction physiciste de l'idée de Dieu.

Mais de ce rêve il ne passe jamais à la réalité, et, vers 1814, il s'aperçoit un peu tard que les savants qui doivent conduire le monde n'auront jamais l'évangile scientifique qu'il leur a promis.

Que fera-t-il? Va-t-il désespérer de la science? Un peu sans doute, puisqu'il renonce à une synthèse unitaire des connaissances humaines, à la politique cosmique et à la loi de la gravitation, mais il croit toujours aux savants et c'est encore eux qu'il place à la tête du gouvernement avec les plus intelligents des négociants, des magistrats, des administrateurs. Si la société ne peut être dirigée par un bréviaire scientifique, elle le sera du moins par tous ceux qui ont prouvé la généralité de leurs vues dans la connaissance des hommes et des choses, comme dans la pratique de la vie. A défaut de la science et de la philosophie, ce sont encore des savants, des philosophes et des penseurs qui gouvernent le monde.

Trois ans après, Saint-Simon s'est fait économiste, il a découvert le pouvoir temporel de l'avenir, l'industrie, et c'est au profit de la classe industrielle, la plus nombreuse et la plus active, qu'il veut réorganiser la société; mais il confie toujours à des intelligences d'élite la direction des hommes et dans la Chambre d'invention, comme dans la Chambre d'examen, il n'admet que des représentants de l'esprit créateur ou critique. Enfin, alors même qu'il fait place à la force-sentiment dans le gouvernement du pays, il remet encore le plus haut pouvoir spirituel à un conseil suprême, composé de savants, d'artistes, de légistes, de politiques, c'est-à-dire à ceux-là mêmes qui le détenaient dans le projet de 1814.

On n'a donc pas le droit de dire, comme le font quelques critiques, que Saint-Simon, très désireux d'organiser le pouvoir spirituel, n'a jamais su exactement à qui il le confierait. En fait, dans sa politique comme dans sa morale et dans toute sa philosophie, il a simplement suivi deux directions différentes et successives, une direction physiciste et une direction exclusivement sociale; tant qu'il espère fonder la politique sur la loi de Newton, c'est à la science qu'il croit plus encore qu'aux savants pour conduire le monde; puis c'est aux savants et à tous ceux qui ont acquis des idées générales dans la pratique des hommes; mais, malgré cette différence essentielle, l'idée maîtresse ne varie pas, et c'est toujours aux savants que revient le pouvoir spirituel.

* * *

A cette idée Saint-Simon consacre son argent, son intelligence, son travail, toutes les énergies de sa chair et de son âme; et de même que le rêve d'un nouveau pouvoir spirituel donne l'unité à sa pensée, sa foi messianique donne l'unité à sa vie.

Il a fait tous les métiers et connu toutes les situations

sociales : il a été officier, ingénieur, entrepreneur, spéculateur, marchand de vin, commissionnaire, commerçant, rentier jouisseur, quémandeur, presque mendiant, scribe au Mont-de-Piété, journaliste, prophète, philanthrope, philosophe, pape, fondateur de religion ; « à peu près dieu après sa mort », dit M. Faguet qui énumère quelques-uns de ses avatars ; et il n'eut pas été surpris s'il avait pu se voir en cette condition nouvelle. Mais qu'il soit pape ou marchand de vin, fondateur de religion ou commissionnaire, pas un seul instant il n'oublie qu'il est messie.

C'est pour remplir sa mission qu'il spécule et s'enrichit tout d'abord, que plus tard il souffre de la misère et de la faim, qu'il vend jusqu'à ses habits pour se faire imprimer, qu'il accepte toutes les amertumes et subit toutes les infortunes. C'est parce qu'il désespère un moment de remplir cette mission qu'il veut se tuer.

Dans les moments les plus heureux, comme dans les moments les plus tristes, il y pense tout entier. Dès qu'il a de l'argent, il songe « à contribuer au progrès des lumières et à améliorer le sort de l'humanité » ; quand il n'en a plus, ce qu'il demande à Redern ce n'est pas la fortune, mais une chambre, du pain et les quelques livres qui lui sont indispensables pour continuer son œuvre ; malade, épuisé de privations et de fatigue, il se console en se disant que cette crise physique sera favorable au développement de sa doctrine et à la continuation de sa tâche. Mourant de faim, décidé au suicide, sa dernière pensée va à son système et à sa mission ; couché sur son lit, blessé, sanglant, il parle encore de son œuvre, et nous venons de voir qu'il en parle, toujours et sans cesse, à son lit de mort.

Et, comme malgré sa foi messianique, sa vie individuelle présente des incohérences et des trous, il dépense sincèrement des trésors de logique et d'audace pour y mettre de

1. *Op. cit.*, p. 2.

l'ordre et de la suite, pour en faire la vie modèle d'un messie.

De là cette apologie extravagante où il déforme et systématise toute sa vie passée pour nous la présenter comme une série d'expériences sociales conduites rigoureusement et de sang-froid ; de là ces lettres à Redern, où il prétend que leur amitié, leur rupture et leur réconciliation sont des faits nécessaires, conformes à l'ordre éternel comme à la logique de leurs existences. — Non content d'être un messie, il voulait n'avoir jamais été que cela, et cette prétention, qui se retrouve chez d'autres fondateurs de religion, l'entraîne le plus souvent dans des explications audacieuses et comiques.

Cette foi messianique se traduit dans la vie sociale par un orgueil demesuré qu'on peut d'ailleurs constater chez tous les messies.

Saint-Simon se prend pour l'héritier de Descartes, pour le génie le plus synthétique qui ait paru, il s'intitule un second Socrate, et s'il ne se dit pas fils de Dieu, il s'en proclame au moins le vicaire.

Pendant la première partie de sa vie, l'orgueil du gentilhomme s'associe chez lui à celui du fondateur ; il parle de ses ancêtres, de Charlemagne, du duc son petit-cousin ; il proclame que rien de grand n'a été fait que par des gentilshommes. A partir de 1816, lorsqu'il conçoit son régime industriel et range décidément parmi les frelons les nobles les prêtres et les militaires, il ne prend plus son titre de comte et sa particule, oublie qu'il a été noble et veut le faire oublier. C'est à tel point que, dans ses lettres à Valat[1], Auguste Comte le loue d'avoir renoncé aux manières comme aux préjugés de la noblesse, et que, le jour de ses funérailles, le *Constitutionnel* peut écrire : « Il eut un mérite qui n'est pas commun dans notre vaniteuse France ; des gens qui le connaissaient depuis longtemps n'ont appris

1. *Lettres à Valat,* p. 51.

que par hasard qu'il s'appelait le comte de Saint-Simon, grand d'Espagne, descendant du fameux auteur des *Mémoires*, et allié de l'illustre famille de Lorraine. »

Mais si la vanité a disparu, l'orgueil n'a fait que croître; Saint-Simon, qui ne parle plus de ses ancêtres et de sa race, parle de plus en plus de sa mission sociale; le gentilhomme s'est effacé et le demi-dieu rayonne seul.

Du haut de cette mission, il jugeait les hommes et les empires. Il traitait d'égal à égal ou de supérieur à inférieur avec les rois; il les apostrophait, il les conseillait; il osait leur dire : « Princes, écoutez la voix de Dieu qui parle par ma bouche[1] », il écrivait au tsar, à Napoléon, à Louis XVIII, il se prenait sincèrement pour le seul représentant qualifié du nouveau pouvoir spirituel.

Et quand il lâchait la bride à ses ambitions secrètes, il se perdait en des rêves magiques de gloire triomphante et d'apothéose. — Tantôt c'étaient les douze astronomes les plus illustres du globe, présidés par Napoléon, qui le sacraient grand homme; tantôt c'étaient deux empereurs et un roi qui le couronnaient. — Mourant de faim et de froid, il remportait, en espérance, des prix de vingt-cinq millions !

Quelquefois, quand il comparait l'idée qu'il se faisait de lui-même à celle qu'il donnait autour de lui, il se prenait à récriminer et même à haïr; c'est ainsi qu'un moment il attaqua Laplace; mais il avait trop d'ardeur généreuse pour s'attarder dans les récriminations ou dans la haine, et, après avoir défié son ennemi, il passait et n'y pensait plus. — Comme rien de vil n'obscurcissait son rêve, aucune passion malsaine ne pouvait agiter longtemps son âme de réformateur.

*
* *

A ce caractère de messie qui en entraîne tant d'autres, il convient d'en ajouter un second qui le complète et le précise :

1. *Œuvres choisies*, III, 382.

Saint-Simon n'est pas un messie révolutionnaire, mais simplement progressiste et sur bien des points conservateur. Toujours il a voulu dans son œuvre prévoir l'avenir par l'histoire des sociétés humaines et il estime que toute réforme est vaine ou stérile, si elle ne se fait pas dans le sens de l'histoire et du progrès fatal de l'humanité; quand il édifie deux nouveaux pouvoirs il ne prétend pas les inventer ni même leur créer des titres mais simplement hâter et parachever l'œuvre nécessaire du temps.

Malgré sa foi dans la science il est d'ailleurs resté très profondément catholique; non pas qu'il croie encore au paradis et à l'enfer, à l'eucharistie et à la divinité de Jésus : du côté des dogmes, il est affranchi pleinement; mais il ne croit pas, nous l'avons vu, qu'une société puisse vivre sans une autorité morale analogue à celle que l'Église exerçait autrefois. Et cette autorité, il la rêve unique, non seulement pour la France mais pour l'Europe et la planète, car à l'exemple des grands docteurs catholiques, et en dehors même de toute considération pratique ou utilitaire, il estime que la diversité, par elle-même, c'est le mal.

Il voudrait donc conserver l'esprit catholique, tout en supprimant la théologie chrétienne, et, tout en substituant l'autorité scientifique à l'autorité papale, sauver l'œuvre sociale de l'ancienne religion.

Bien mieux, pour rendre son système plus acceptable, pour y amener progressivement les âmes, il essaie par mille moyens de le souder au passé et c'est dans ce but qu'il transpose en son langage de physiciste toutes les croyances d'autrefois.

Dieu, c'est la loi de gravitation; la Providence, ce sont les savants gouvernant le monde; l'infaillibilité de l'Église c'est l'infaillibilité de la science et de la raison, la subordination de tous les intérêts privés à la prospérité de l'industrie et de la classe industrielle, c'est l'amour du prochain; le système industriel c'est un nouveau christianisme; lui-même n'est que l'héritier des papes.

Il a en effet assez de sens historique pour ne pas rêver d'un changement brusque et total dans le régime social de l'Europe; c'est par des transitions et des degrés qu'il espère faire passer les fidèles du culte de la théologie à celui de la science.

Même tactique d'ailleurs dans l'ordre purement scientifique; il n'a pas peur des idées nouvelles, bien au contraire; mais il hésite toujours à les donner pour telles; il aime mieux montrer qu'elles sont dans la ligne des progrès de l'esprit hnmain, et, pour ajouter à l'illusion, il les fait soutenir par des philosophes ou des savants illustres, c'est-à-dire par les représentants les plus autorisés de cet esprit. Lui-même se dissimule derrière leurs grands noms; il n'a pas la prétention de diriger à son gré l'évolution, mais de la prévoir et de la hâter, après en avoir compris la marche nécessaire.

C'est au nom de cette méthode historique et de cette philosophie qu'il reste, quoique rationaliste, l'ennemi déclaré de la raison individuelle de la liberté, de l'égalité et de tous les principes révolutionnaires.

Le dogme de la liberté illimitée de conscience n'est bon, à son avis, que comme un moyen de lutte contre le système théologique; en lui-même il est purement négatif et finirait par être nuisible, si chaque individu s'en autorisait pour se montrer impatient d'un pouvoir spirituel. « L'idée vague et métaphysique de liberté, écrit-il, telle qu'elle est en circulation aujourd'hui, si on continuait à la prendre pour base des doctrines politiques, tendrait évidemment à gêner l'action de la masse sur les individus. Sous ce point de vue, elle serait contraire au développement de la civilisation et à l'organisation d'un système bien ordonné qui exige que les parties soient fortement liées à l'ensemble et dans sa dépendance[1]. »

1. *Œuvres complètes,* V, p. 16.

C'est par une application logique de cet absurde principe, que nous entendons proclamer aujourd'hui que tout citoyen peut, en vertu d'un *droit naturel* et sans condition déterminée de capacité, s'occuper des affaires publiques et raisonner sur la politique. « Pourquoi, demande Saint-Simon, ne proclame-t-on pas que tous les Français qui paient mille francs de contribution directe sont aptes à faire des découvertes en chimie[1] ? »

Même attitude vis-à-vis de l'égalité, si l'on entend par ce mot « l'égale admissibilité de tous à l'exercice du pouvoir ». Cette égalité métaphysique est antisociale, négative et dangereuse; Saint-Simon la combat comme la liberté; la seule égalité qu'il admette c'est l'égalité positive, industrielle, « qui consiste, dit-il, en ce que chacun retire de la société des bénéfices exactement proportionnés à sa mise sociale, c'est-à-dire à sa capacité positive, à l'emploi utile qu'il peut faire de ses moyens[2] ».

Ainsi, pas de liberté ni d'égalité individuelle dans le système et, d'une façon générale, pas de droits individuels. Ce qui est respectable, sacré c'est l'association humaine qui peut seule assurer le bonheur des individus. Notre droit ne consiste pas, comme nous sommes tentés de le croire, à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui; il consiste seulement « à développer sans entraves, et avec toute l'extension possible, une capacité temporelle et spirituelle utile à l'association[3] ».

C'est donc très exactement le contraire d'un libéral que le comte Henri de Saint-Simon, messie et vicaire de Dieu. Contre le principe du libre examen il veut restaurer le principe d'autorité ; contre les droits stériles de l'individu les droits féconds de l'association humaine.

A la société il donne pour objet le bonheur de tous; aux savants il confie le soin de réaliser ce bonheur; aux indi-

1. *Œuvres complètes*, V, p. 17.
2. *Œuvres complètes*, VI, 17.
3. *Œuvres complètes*, V, 16.

vidus il conseille, dans leur propre intérêt, de se soumettre à la science, ou ce qui revient au même pour lui à la société.

On pourrait accumuler les objections contre ce système, discuter la conception par trop théologique d'une science quasi-infaillible, aussi bien que la conception toute sociale du droit et bien d'autres points encore ; mais ces objections et cette discussion n'ont pas leur place dans une étude de psychologie et nous nous contenterons d'avoir marqué les tendances directrices et les idées générales de Saint-Simon.

*
* *

A-t-il été fou, comme on le croit d'ordinaire? Peut-on réellement, de l'incohérence apparente de sa pensée et de sa vie, de quelques accidents nerveux et de quelques actes étranges conclure à la folie? Je crois avoir montré, dans les pages qui précèdent, que, bien loin d'être incohérente, sa pensée se développe suivant une courbe assez harmonieuse et se modifie toujours suivant un ordre logique.

J'ai montré de même que, malgré ses à-coups et ses traverses multiples, sa vie est unifiée par l'idée d'une mission et qu'elle a, de ce chef, une cohérence cachée, celle-là même que Saint-Simon se plaisait à exagérer.

Assurément elle fut plus heurtée qu'il n'était nécessaire pour la mission; elle aurait pu, semble-t-il, couler plus calme et plus monotone sans que la fondation du pouvoir spirituel en souffrît.

Mais ce désordre incontestable, ces heurts si imprévus s'expliquent en grande partie et par le sentiment même de la mission et par les temps où Saint-Simon a vécu.

Comme messie, il a toujours tenu pour secondaire ce qui chez le commun des hommes constitue l'essentiel de la vie : la fortune, les honneurs, les places; non pas que, par nature, il en fût dédaigneux, mais il était persuadé qu'une

fois la mission remplie, tout cela viendrait par surcroît; aussi dépensait-il sans compter quand il possédait, persuadé que la réalisation prochaine de son rêve lui rendrait au centuple ce qu'il aurait perdu[1]. A quoi bon faire des économies, s'assurer du lendemain, quand on doit être « lieutenant scientifique de Bonaparte », gagner des millions dans des concours, être défrayé de tout par le nouveau pouvoir temporel? — Et Saint-Simon s'enrichissait, se ruinait, se faisait entretenir par son domestique, quémandait ou mendiait, comme si tout cela eût été sans importance à côté de la grande œuvre pour laquelle il voulait vivre.

En même temps, mêlé à la vie sociale comme il était, il ne pouvait pas échapper au contre-coup des événements politiques et le désordre de sa vie traduit en partie celui du temps où il vivait.

Si le duc de Saint-Simon, grand d'Espagne, possesseur de 500 000 livres de rentes, bien en cour, encadré dans un régime politique et religieux encore solide, avait eu les mêmes aventures que son petit-cousin et fait autant de métiers que lui après avoir fait craquer tous les cadres, cette incohérence dans la vie témoignerait assurément d'une grande incohérence de la pensée et du caractère, parce qu'elle ne serait guère imputable qu'à lui seul; mais que notre Saint-Simon intelligent et actif, ruiné par la Révolution, affranchi par la philosophie de tout préjugé religieux ou politique, mêlé à la vie sociale de son temps, désireux de la comprendre et de la diriger, ait eu des revers multiples de fortune, de condition et de pensée, voilà qui n'est pas pour surprendre. Les hommes nés comme lui vers 1760 et morts vers 1825 ont vécu, de par les faits, un étrange roman d'aventures, et tel qui, sous Louis XIV, eût fait un excellent commis, s'est vu obligé par la vie de jouer les Don César de Bazan ou les Ruy Blas et a pris goût à son rôle.

1. Cf. *Œuvres complètes*, I, 73.

La Révolution avait créé des héros romantiques bien avant Victor Hugo.

La vie sociale de Saint-Simon, si heurtée et si agitée qu'elle ait été, ne témoigne donc pas autant qu'on pourrait le croire de l'incohérence de son caractère et de ses sentiments.

En revanche, sa vie privée, bien que moins connue, nous le montre très normal et très sain dans ses actes comme dans ses sentiments intimes.

Pendant la guerre d'Amérique, il écrit à son père des lettres pleines d'affection et de respect, où il demande avec beaucoup de soumission, à « son cher papa et ami », le pardon de ses fautes de jeunesse: « Rien dans le monde, lui dit-il, ne m'est plus cher (que votre amitié) et vous pouvez être sûr que je ne négligerai rien dorénavant pour la conserver et même pour l'augmenter[1]. » — Il se plaint également d'être trop longtemps sans nouvelles des siens et surtout de sa mère, alors malade.

Lorsqu'il s'est enrichi en trafiquant sur les biens nationaux, il recueille chez lui ses trois sœurs, puis il reste lié avec l'aînée, Adélaïde, et s'intéresse à l'avenir de son neveu Victor à qui il adresse, sous une forme volontairement extravagante, des conseils affectueux.

Nous ignorons d'où lui vint sa fille naturelle Caroline; ce que nous savons, c'est qu'il l'a suivie dans la vie avec beaucoup de tendresse ; il l'avait donnée en mariage à un honnête commerçant, M. Bouraiche, et il entretenait avec elle une correspondance très amicale ; il lui écrit tantôt pour lui donner quelques conseils pratiques, tantôt pour lui parler de ses propres projets, et ce sont toujours, en terminant, les mêmes expressions tendres : « Je t'embrasse de tout cœur, ainsi que mes chers petits-enfants. Je ne t'en demande pas plus long parce que je suis bien occupé d'esprit; quant à mon cœur, il est à toi tout entier[2]. »

1. Biographie Fournel, *Collection Enfantin*, I, p. 5.
2. Biographie Fournel, *Collection Enfantin*, I, p. 98.

Nous avons vu lors de sa tentative de suicide, dans quels termes il recommande Julie à Ternaux, et combien il paraît lui être attaché. Après sa mort, cette même Julie écrit à Mme Bouraiche devenue Mme Charon, des lettres très touchantes et qui témoignent de la grande affection que Saint-Simon lui inspirait. Mme Charon, elle-même, l'appelle « le meilleur des hommes et le plus aimé des pères ».

Quand Saint-Simon ne réorganisait pas le monde, c'était donc un homme comme les autres, ouvert aux émotions les plus communes et les plus vraies, très simple, presque banal à force de simplicité.

D'ailleurs, à défaut de documents directs, nous avons l'impression même des contemporains, et, si l'on écarte celle de Rodrigues, d'Halévy et des disciples directs, comme naturellement trop favorable, on peut bien retenir celle d'hommes comme Fourcy, Carnot, Stuart Mill et Comte.

Or, c'est Fourcy qui a fourni à Michelet les éléments du beau portrait qu'il a tracé de Saint-Simon en 1795. « C'était un bel homme, très gai, de figure ouverte et riante, avec des yeux admirables, un beau nez long, donquichottique. Il vivait au Palais-Royal et autour dans une liberté cynique de grand seigneur sans-culotte... Il était étonnamment curieux, cherchant toujours, apprenant, prodiguant ce qu'il apprenait et le transmettant aux autres[1]. »

Plus tard, après les premières publications du philosophe, le grand Carnot, exilé, entendant parler de lui, disait à son fils: « J'ai connu M. de Saint-Simon, c'est un singulier homme. Il a tort de se croire un savant, mais personne n'a des idées aussi neuves et aussi hardies[2]. »

Stuart Mill qui le rencontra chez Say après 1814, écrit dans ses *Mémoires*: « Je me rappelle avec plaisir Saint-Simon qui n'était pas encore devenu le fondateur d'une

1. *Histoire du XIXe siècle*, p. 19-20.

2. H. Carnot, *Sur le Saint-Simonisme*, p. 9.

religion et qu'on regardait seulement comme un original de moyens[1]. »

Enfin Comte a écrit de Saint-Simon un éloge enthousiaste, dans une lettre à Valat[2], et bien qu'il soit revenu plus tard sur cet éloge et sur son admiration, il n'a jamais douté *alors* de la parfaite santé mentale du philosophe.

Qu'importent, après de pareils témoignages, les opinions du public, toujours disposé à traiter de fou quiconque ne vit pas selon la coutume et ne pense pas suivant les préjugés communs !

Est-ce à dire que tous les traits de caractère notés chez Saint-Simon puissent être tenus pour normaux ? — Assurément non.

On ne peut en effet considérer comme tels, cette passion humanitaire qui, dès quinze ans, l'enflammait, le brûlait encore à son lit de mort, et à laquelle il sacrifia tant de choses ; ou bien cet immense orgueil qu'il nous découvre si naïvement.

Mais si ces traits de caractère sont anormaux, en ce sens qu'ils s'écartent de la psychologie commune, ils rentrent bien cependant dans la psychologie un peu spéciale des fondateurs de religion. Un messie, de par sa nature même, ne peut pas avoir un scepticisme de dilettante ou une modestie de désabusé ; il doit croire en son œuvre, croire en lui-même, avoir la foi brûlante qui crée et l'orgueil que rien n'abat.

Ainsi le caractère messianique de Saint-Simon, qui déjà nous explique toute sa pensée et toute sa vie, s'accorde parfaitement avec ce qu'il y a d'étrange et d'anormal dans les tendances les plus profondes et les plus constantes de son âme.

Restent cependant des crises aiguës qui sont très nettement morbides, et des actes qu'il est bien difficile de ne pas qua-

1. *Mes mémoires*, trad. Cazelles, 8e éd., p. 58 (Paris, F. Alcan). — J'emprunte cette citation et les deux citations qui précèdent au livre de Georges Weill.

2. *Lettres à M. Valat*, p. 51-53.

lifier d'étranges. Rappelons-nous par exemple son hallucination du Luxembourg, le mysticisme qui l'enivre au moment de ses démêlés avec Redern, la maladie compliquée d'insomnies qu'il va soigner chez Belhomme, le divorce qu'il s'impose et les démarches qu'il entreprend ensuite pour obtenir la main de Mme de Staël.

Ne faut-il pas voir ici, à défaut de folie chronique, les indices d'un tempérament psychopathique et d'une mentalité d'agité? Soit : mais ce serait une question de savoir si le tempérament psychopathique, avec les accidents nerveux et mentaux qui le traduisent, n'est pas une des conditions biologiques, la plus importante peut-être, de la passion messianique; et d'autre part il faudrait aussi se demander si cette passion elle-même n'explique pas, chez Saint-Simon, la plupart des actes que nous qualifions quelquefois d'étranges.

C'est elle assurément qui le jette, éperdu d'amour et d'enthousiasme mystique, vers Redern; qui lui inspire ses rêves extravagants de triomphe et de gloire; c'est elle qui le pousse au divorce et l'entraîne à Coppet.

De quelque côté qu'on le prenne, Saint-Simon nous apparaît donc toujours comme un messie; il en a l'exaltation, la foi, l'orgueil, la ténacité, le caractère psychopathique. De plus, il a été un messie très intelligent, très original, véritable précurseur du dernier siècle, en ce sens qu'il a pressenti ou formulé les grandes idées dont Auguste Comte et Renan lui-même ont vécu.

Et je veux bien que sa psychologie, ainsi présentée, ne soit pas celle de tout le monde, mais c'est justement pour cette raison que je m'y suis intéressé.

PSYCHOLOGIE D'AUGUSTE COMTE

Le Testament d'Auguste Comte.

Le 5 septembre 1857, à six heures et demie du soir, Auguste Comte s'éteignait dans sa soixantième année.

Par son testament, il léguait à la Société positiviste son appartement, son mobilier, la propriété littéraire de ses œuvres et ses manuscrits, à charge de les publier. En retour, les treize exécuteurs testamentaires qu'il avait choisis devaient accepter certaines clauses, parmi lesquelles celles de payer quelques dettes et de servir à sa femme la pension annuelle de 2 000 francs qu'il lui faisait depuis 1842, date de leur séparation[1].

Pour que ces dispositions fussent légales, Comte, marié sous le régime de la communauté, avait besoin du consentement de sa femme : il espérait l'obtenir par la pension qu'il lui léguait ; mais pour triompher plus sûrement d'une résistance possible, il déclara posséder contre elle un secret tellement grave que, s'il le divulguait, « son indigne épouse serait même abandonnée de son principal défenseur[2] (M. Littré). »

Ce secret, qui n'en est plus un aujourd'hui, Comte le consigna par écrit dans un *Pli cacheté*, avec la suscription : *Addition secrète au testament d'Auguste Comte*[3]. Il y révé-

1. Cette pension, d'abord fixée à 3 000 francs par Auguste Comte, avait été réduite à 2 000 francs à la suite d'embarras d'argent.

2. *Testament*, p. 31.

3. *Testament*, p. 36[a], sqq.

lait que Mme Auguste Comte, de son nom Caroline Massin, avait été fille publique avant son mariage. Les exécuteurs devaient rompre les cachets, et faire usage de cette révélation contre Mme Comte, si elle refusait d'accéder aux dernières volontés de son mari.

Mme Comte, dit Littré, aurait peut-être donné son consentement, « si son mari le lui eût convenablement demandé ; mais, loin de le demander, il s'y prit d'une manière qui, l'assurant suivant lui, devait l'empêcher, et le fit manquer effectivement, car le testament, en ce qui concerne sa femme, est injurieux d'un bout à l'autre[1] ».

Elle refusa donc le consentement qu'on lui demandait et se porta héritière ; les exécuteurs testamentaires qui connaissaient le contenu du *Pli cacheté* eurent le bon goût et la discrétion de ne pas en user ; ils agirent légalement, et comme exécuteurs testamentaires et comme créanciers, car deux d'entre eux, MM. Lonchampt et Audiffrent, avaient fait des avances à leur maître pour la publication du *Système de Politique positive ;* M. Thunot, imprimeur, se porta également créancier, et c'est ainsi que la vente des meubles et des livres devint inévitable.

Les positivistes durent les racheter et louer à leurs frais, pour le terme suivant, l'appartement d'Auguste Comte.

Tout ce qu'ils obtinrent, par une ordonnance de référé, c'est que : « Me Aubry, notaire, resterait dépositaire des papiers d'Auguste Comte, jusqu'à ce qu'il eût été statué au fond sur la propriété[2] ».

Le procès qui concernait cet héritage littéraire traîna douze ans, pendant lesquels Mme Comte, appuyée par Littré, ne négligea rien pour préparer l'opinion en sa faveur ; je n'en veux pour preuve que le livre de Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, véritable réquisitoire écrit contre le maître sous l'inspiration de sa femme.

1. Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, IIe édit., p. 629.
2. P. Laffitte, *10e circulaire annuelle.*

L'affaire, inscrite au rôle de la première chambre du tribunal civil de la Seine, ne fut appelée pour la première fois que le vendredi 31 décembre 1869; encore fut-elle renvoyée de semaine en semaine, et les plaidoiries ne commencèrent-elles que le 4 février 1870.

Mme Comte réclamait l'annulation intégrale du testament, sous prétexte *que le testateur était fou*, et la propriété des papiers et manuscrits; elle choisirait, disait-elle, avec le concours de Littré, ceux qui méritaient d'être publiés; en réalité, elle voulait surtout empêcher la publication du testament injurieux pour elle et de la correspondance amoureuse de son mari avec Clotilde de Vaux[1].

Son avocat, Me Griolet, plaida la folie avec des arguments empruntés pour la plupart au livre de Littré et sur lesquels je reviendrai dans le courant de cette étude; Me Allou défendit les exécuteurs testamentaires choisis par Auguste Comte, et la Société positiviste.

Le substitut du procureur impérial, M. d'Herbelot, prit la parole au nom du ministère public.

L'un et l'autre démontrèrent sans peine que le testament incriminé ne témoignait d'aucune tare mentale.

Le tribunal, statuant dans ce sens, rejeta l'accusation de folie, déclara le testament valide en tant qu'il ne lésait pas les droits de Mme Comte et fit restituer aux exécuteurs testamentaires les manuscrits de leur maître. Il décida seulement que le *Pli cacheté* serait détruit[2] et certains passages, injurieux pour Mme Comte, supprimés dans le testament.

1. Plaidoirie de Me Griolet. *Rev. Occid.*, sept. 1895, p. 196.

2. Le *Pli cacheté* a été publié récemment dans la dernière édition du testament. — Je n'ai pas hésité à me servir d'un document qui n'avait plus rien de secret : je ferai toutefois remarquer que cette publication allait non seulement contre une décision judiciaire mais contre la volonté expresse d'Auguste Comte qui avait mis sur le fameux pli la suscription suivante : « Cette enveloppe scellée de mes trois cachets usuels ne devra jamais être ouverte que par mes exécuteurs testamentaires. Elle renferme l'exposé du mystère domestique annoncé dans la deuxième addition à mon testament. — Je maudis quiconque, sans mission de moi, tenterait de pénétrer un secret de famille qui, selon toute vraisemblance, restera toujours ignoré. »

Malgré ce jugement, la croyance s'est répandue depuis lors, que, dans la dernière période de sa vie, Auguste Comte avait été atteint d'aliénation mentale.

Bien avant que la question se posât devant les tribunaux, Littré avait assez clairement parlé de folie dans la seconde partie de son livre ; Stuart Mill avait déploré « la triste décadence d'un grand esprit[1] », et Littré, en lui répondant dans la *Revue des Deux Mondes*, avait qualifié de pathologiques les absurdités reprochées à l'auteur du *Système de Politique positive*[2].

Quand Mme Comte engagea l'affaire, dès 1857, elle affirma publiquement la folie[3] ; quand Me Griolet plaida, il scruta les points les plus délicats de la vie d'Auguste Comte, il discuta les parties les plus étranges de sa doctrine, et sa plaidoirie eut un grand retentissement.

Aujourd'hui c'est une opinion courante qu'Auguste Comte est mort fou ; Joseph Bertrand l'a exprimée sans réserves dans la *Revue des Deux Mondes*[4], et M. Fouillée lui-même, dans son ouvrage sur le *Mouvement Positiviste*, tendrait à expliquer par l'état mental du grand prêtre certaines étrangetés de la religion positive. « L'auteur du mémoire numéro 3, « dit-il, dans son rapport sur le concours pour le prix « Bordin, expose dans tous ses détails, avec une louable « exactitude, la religion positive, le culte, les rites, le « régime. Il n'a pas de peine à faire voir les extravagances « dont cette religion est remplie et qui peuvent s'expliquer « par l'état mental d'Auguste Comte[5]. »

J'ai l'intention de discuter ici cette opinion, en étudiant, d'après les textes, ce curieux état mental.

1. *Auguste Comte et le Positivisme*, p. 211. (Paris, F. Alcan).

2. *Revue des Deux Mondes*, 1866, IV, 833.

3. *10e circulaire annuelle* de Pierre Laffitte.

4. *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1896 (*A. Comte et l'école Polytechnique*).

5. *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du Monde* (1896), p. 370. (Paris, F. Alcan).

I

LA FOLIE DE 1826

On doit d'abord distinguer de l'état mental de Comte la folie bien caractérisée dont il fut atteint en 1826, au début de sa carrière philosophique et qui, par la façon dont elle éclaire son tempérament, mérite de nous arrêter tout d'abord.

Il avait alors vingt-huit ans et il avait déjà publié cinq opuscules où sa philosophie était exposée. A la philosophie négative et révolutionnaire du XVIIIe siècle il voulait substituer une philosophie positive et organisatrice, au régime de la libre discussion et de l'anarchie mentale un régime politique fondé sur la science nouvelle qu'il appelait la physique sociale et il avait le plaisir de constater le succès de ses idées.

En 1824, après la seconde édition du *Système de Politique positive*, il écrivait à son ami Valat : « Je suis extrêmement satisfait de l'accueil fait à mon ouvrage par les personnes auxquelles je l'ai adressé ; il est généralement approuvé de la manière la plus flatteuse[1]. » Puis il citait l'approbation de l'Académie des sciences, de Humboldt, de Poinsot, de Guizot, de Delessert, de Laborde et de Broglie. A l'étranger, Buchholz, professeur d'histoire à Berlin, déclarait avoir retrouvé dans cet ouvrage des idées qui l'occupaient depuis vingt-quatre ans, et Hegel en faisait l'éloge à Gustave d'Eichthal.

Mais les plus grandes sympathies lui venaient de deux hommes alors célèbres, Lamennais et Blainville. L'abbé de Lamennais avait compris toute la portée sociale du positivisme ; il avait été frappé de cette idée de Comte que la constitution d'un pouvoir spirituel distinct du pouvoir civil était nécessaire à la vie d'une société. Il espérait convertir

1. Lettres à Valat, p. 121-122.

à la cause du catholicisme l'auteur du *Système de Politique positive* [1] et disait de lui : « C'est une belle âme qui ne sait où se prendre. » Au mois de janvier 1826, dans le *Mémorial catholique*, il proclamait Comte « un esprit bien supérieur aux préjugés qui dominent le vulgaire des philosophes ». — Blainville, professeur au Muséum, avait connu Auguste Comte chez leur ami commun Saint-Simon. En 1822, quand Saint-Simon réduit à la misère essaya de se tuer, Comte avertit Blainville par un billet très respectueux qui semble indiquer que leurs relations commençaient à peine [2]. Depuis lors, les deux hommes s'étaient liés, et c'est à la protection de Blainville que Comte devait une partie de sa notoriété.

Dès 1826 il était donc connu, estimé, admiré. — Il était malheureux cependant : il avait épousé en 1825 sa maîtresse Caroline Massin, fille naturelle d'un acteur, alors inscrite sur les registres de la Préfecture, et déjà il avait sujet de regretter son étrange union.

« Ma première rencontre avec cette jeune personne, écrit-il dans le *Pli cacheté*, se fit d'une manière trop caractéristique le 3 mai 1821, jour de fête officielle pour le baptême du duc de Bordeaux ; c'était au Palais Royal dans les fameuses galeries de bois... Après l'avoir suivie cette fois, j'allai souvent passer la nuit chez elle rue Saint Honoré, vis-à-vis le Cloître, quand mes finances me le permettaient ; quoique n'ayant pas encore accompli sa dix-neuvième année elle était alors inscrite, depuis deux ans, à la police, parce qu'elle fut bientôt abandonnée du jeune avocat à qui sa mère la vendit, M. Cerclet mort en 1847. »

Comte l'épousa civilement le 19 février 1825 à la mairie du IVe arrondissement. Dans l'acte de mariage dont une

1. Il s'agit du troisième opuscule de Comte, qui avait paru, sous ce titre en 1824 dans le troisième cahier du *Catéchisme des Industriels*, et qui avait déjà été tiré en 1822 à 50 exemplaires sous le titre de *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la Société*. Auguste Comte le réédita en 1854 dans l'appendice du quatrième volume de son second *Système de Politique Positive*.

2. *Correspondance* Ie série, p. 29.

copie est conservée aux Archives elle est qualifiée ainsi : « Anne Caroline Massin ouvrière en linge, âgée de 22 ans passés, fille majeure naturelle de Louis Hilaire Massin-Chambreuil, comédien, absent sans nouvelles, et de Anne Baudelot ouvrière en linge[1] », mais le détail le plus piquant de cet acte de mariage c'est que Cerclet y est mentionné comme témoin des jeunes époux avec Olinde Rodrigues et deux autres amis.

Non seulement Comte épousait une fille publique mais il gardait avec son premier amant des relations amicales et ces deux traits peuvent nous donner une idée de la vie de bohême que menait alors le futur grand prêtre de l'humanité.

Il a prétendu plus tard n'avoir jamais aimé cette femme, mais quelques lettres à Mme Comte, reproduites par Littré, prouvent le contraire[2], et voici d'ailleurs en quels termes il annonçait à Valat son prochain mariage :

« J'épouse une femme de vingt-deux ans qui n'a d'autre dot que celle qui inspire à Harpagon de si comiques remontrances : son bon cœur, ses grâces, son esprit d'une trempe peu commune, son amabilité, son heureux caractère et ses bonnes habitudes[3]. »

Comme il la garda dix-sept ans malgré ses fugues et ses infidélités sans nombre, nous avons le droit de penser, en dépit de ses dénégations, qu'il en était alors vivement et sans doute sensuellement épris. Il essaya cependant d'expliquer son mariage par des raisons plus abstraites : à Valat il parlait déjà en 1825 de sa générosité ; à Littré il déclarait en 1851 qu'en épousant Caroline Massin il avait voulu se l'attacher par la reconnaissance : « Ne me jugeant ni beau, ni même aimable, lui disait-il, et pourtant tourmenté d'un vif besoin d'affection, je choisis une épouse qui dût m'aimer

1. *Archives de la Ville de Paris.* N° 2734.
2. Littré, *op. cit.*, p. 33-453 sqq.
3. Lettres à Valat, p. 162.

par une intime reconnaissance fondée sur ce mariage exceptionnel. »

Dans le *Pli cacheté* il répète presque dans les mêmes termes les mêmes raisons et il ajoute : « ce généreux calcul aurait probablement réussi sur toute autre âme que mon dévouement aurait tirée d'une telle carrière. »

Mais s'il fut sincère en faisant ce rêve, il dut y renoncer bientôt ; sa femme reprit très vite ses habitudes de galanterie ; elle renoua avec Cerclet si tant est qu'elle eût jamais rompu, et, dans les moments de gêne que traversait le ménage, fut toujours tentée par la prostitution. « Pendant les premières années de notre union, écrit Comte dans le *Pli cacheté*, cette femme habituée à l'aisance facilement obtenue, se montrait sans scrupule disposée à reprendre son métier primitif aussitôt que nous éprouvions dès embarras pécuniaires. Quoique mes anciennes habitudes ne fussent pas assez surmontées alors par les principes que j'avais déjà construits, mes sentiments formaient une invincible barrière contre ces honteux expédients qu'elle a peut-être pratiqués secrètement. Elle osa cependant me proposer, pour la dernière fois, d'accueillir un riche galant vers la fin de 1829. »

Neuf mois après son mariage, le 16 novembre 1825, il avouait à Valat que, pour son plus mortel ennemi, il ne souhaiterait pas un bonheur pareil au sien[1].

Dans ces mêmes lettres à Valat, il se plaint de sa pauvreté, de ses luttes quotidiennes contre la misère. Obligé de vivre en donnant des leçons de mathématiques, il ne trouve presque plus d'élèves, et n'a pour toute ressource que sa collaboration au *Producteur*. « Je me vois forcé, écrit-il le 18 janvier 1826, à renoncer à peu près à ce moyen d'existence et je t'avoue que, si ce journal n'était pas venu à propos m'offrir une ressource, je n'aurais su où donner de la tête. »

1. *Lettres à Valat*, p. 171.

Ajoutons que le directeur du *Producteur* était alors l'ami Cerclet.

C'est pour sortir de cette gêne, autant que pour faire une exposition dogmatique de son système, que Comte conçut alors le projet du fameux cours privé que la folie devait interrompre.

La préparation de ce cours paraît l'avoir violemment surexcité. Il voulut un auditoire de choix, composé surtout d'hommes illustres ou célèbres, espérant ainsi s'imposer d'un seul coup à leur admiration. Dans la quinzaine qui précéda l'ouverture, il écrivit à Poinsot, à Humboldt, à Lamennais, fit prier Fourier et Ampère, et ne négligea rien pour donner le plus de retentissement et de solennité possibles à sa première leçon. C'est à Blainville qu'il confiait ses espérances ou ses craintes :

« Mon cher monsieur de Blainville, — écrivait-il le vendredi 31 mars, — je tâcherai de me rendre digne de la responsabilité que vous n'avez pas hésité à engager pour moi. Je crains beaucoup de ne pas être suffisamment préparé, car j'ai éprouvé et j'éprouve encore de violents découragements, mais je suis sûr de l'être convenablement, et le symptôme le plus clair que je puisse vous en indiquer, c'est que d'une part j'ai fortement médité, et que d'une autre part je n'ai pas écrit une ligne.

« Dans une occasion si décisive pour moi à tant d'égards, j'ai eu besoin de concentrer toutes mes forces ; les mêmes causes qui m'en ont empêché les ont d'un autre côté exaltées. Vous jugerez s'il y a eu compensation. Adieu ; laissez-moi le plaisir de vous rappeler à cette occasion que si jamais j'arrive à un développement remarquable, les hommes qui m'auront pressenti dans l'état de fœtus pourront compter sur mon éternelle reconnaissance...

« Votre tout dévoué,

AUGUSTE COMTE ».

« Le cours aura lieu chez moi, n° 13, rue du Faubourg-Montmartre.

« Une conférence avec M. de la Mennais a eu lieu, il y a environ un mois, j'en ai été très satisfait et lui aussi, à ce qu'il m'a paru; vous en jugerez. J'ai lieu d'espérer qu'il viendra dimanche, à moins que son procès ne le dérange[1].

« J'ai été parfaitement content de Humboldt que vous avez exactement jugé *sous tous les rapports;* il vient de m'écrire que je pouvais compter sûrement sur lui pour l'ouverture.

« Peut-être aussi aurai-je Poinsot, mais je l'espère et le désire moins. Je l'ai prié d'engager, de ma part, Fourier[2] qui serait pour moi d'un tout autre prix, mais son reste de mœurs préfectorales l'en empêchera probablement[3]. »

On sent bien dans cette lettre une anxiété fiévreuse et l'excitation cérébrale provoquée par le travail. Comte s'était décidé très vite à faire ce cours; le 18 janvier, il en parlait à Valat comme d'un simple projet, et, le 31 mars, il annonçait l'ouverture pour le surlendemain. En deux mois, il s'était donc préparé à l'exposé dogmatique du positivisme, et il comptait faire du 1er avril 1826 au 1er avril 1827, soixante-douze leçons. Il continuait en même temps sa collaboration au *Producteur*, auquel il donnait ses articles sur le *Pouvoir spirituel*, et, dans une lettre adressée à Blainville, le 27 février 1826, il lui révélait, avec les idées générales de son système, ses prodigieux excès de travail :

« Un travail continu de quatre-vingts heures, dans leque le cerveau n'a pas cessé d'être dans le plus haut degré d'excitation normale, sauf quelques intervalles de sommeil extrêmement court, a été occasionné en moi (il y a huit jours) par le troisième article de cet examen du pouvoir spirituel

1. Lamennais était alors poursuivi par le ministère Villèle à cause de ses opinions ultramontaines; il passa en jugement le 21 et fut condamné le 22.

2. Il s'agit du mathématicien.

3. *Correspondance*, Ire série, I, 27-28.

que je vous apporte. Il en est résulté une véritable crise nerveuse (qui dure encore, quoique affaiblie) qui m'a fait voir sous un jour beaucoup plus complet, et beaucoup plus net qu'il ne m'était arrivé, l'ensemble de ma vie[1]. »

Comte avait conçu ce jour-là le plan de la Philosophie positive.

Le cours s'ouvrit, le dimanche 2 avril 1826, à midi, dans l'appartement de Comte. Parmi les auditeurs avaient pris place Blainville, Poinsot, Alexandre de Humboldt[2]; puis venaient des médecins, d'anciens élèves de l'École polytechnique et quelques curieux[3]. Lamennais, poursuivi par le ministère Villèle, préparait sa défense et s'était excusé par un billet affectueux.

Auguste Comte, ému d'abord à la vue de son auditoire, n'en dit pas moins avec assurance la leçon qui fait aujourd'hui le premier chapitre du *Cours de Philosophie positive*. Il expliqua le but de son enseignement, l'esprit du Positivisme et l'importance de la nouvelle philosophie. Le lendemain matin, il écrivait encore à Blainville pour lui demander de nouveaux auditeurs :

« Pensant que vous serez peut-être dans le cas de voir des personnes pour mon cours, je me hâte de vous rappeler que vous pouvez m'amener qui vous voudrez, et même me les envoyer, si je devais être privé de la satisfaction de vous avoir, ce que je crains malheureusement, pour quelquefois au moins. Je présume que M. Ampère, par exemple, s'arrangerait assez bien de ce cours, et surtout de la partie mathématique qui commencera dimanche ; voyez, mon cher monsieur Blainville, si vous jugez à propos de lui en parler[4].

« Votre tout dévoué,

AUGUSTE COMTE. »

Ce lundi matin, 3, huit heures

1. *Correspondance*, Ire série, p. 18.
2. *Cours de Philosophie positive*, 2e éd., I, p. 3.
3. Lonchampt, *Revue occidentale*, mai 1889, p. 305.
4. *Correspondance*, Ire série, p. 29.

La deuxième leçon traita de la hiérarchie des sciences; la troisième, celle du dimanche 9 avril, de l'ensemble des mathématiques. Mais quand les auditeurs se présentèrent le mercredi 12 avril pour entendre la quatrième leçon, ils trouvèrent la porte et les volets clos. A leurs questions, on répondit qu'Auguste Comte était malade. En réalité, il était fou.

Cet accès de folie avait des causes immédiates dont la principale n'est pas douteuse. Auguste Comte est devenu fou par suite d'excès intellectuels; sa raison a été emportée dans une crise que le travail des deux derniers mois avait préparée. Mais il y avait certainement d'autres causes auxquelles Littré, pourtant informé, n'a pas voulu ajouter foi ou qu'il a peut-être préféré ne pas dire, par amitié pour Mme Comte.

La vérité c'est qu'elle avait abandonné son mari pour vivre avec Cerclet, et que Comte avait été atteint profondément par cette trahison. Dans la préface du sixième volume de son cours de Philosophie positive il explique en effet sa folie « par un fatal concours de peines morales avec de grands excès de travail », et dans une lettre à Littré il revient en termes plus clairs sur ce sujet délicat.

« Il faut, dit-il, passer sous silence les escapades secondaires, bornées à demeurer quelques semaines en hôtel garni sous le moindre prétexte. Ces cas sont innombrables dès le début de notre ménage. Quant aux séparations principales et suscitant des arrangements pécuniaires, une lettre du 10 janvier 1847 vous apprit déjà qu'il y en eut trois, avant celle qui fut irrévocable. La première s'accomplit en mars 1826, après un an de mariage; sa réaction morale concourut, avec un excès intellectuel, à déterminer ma grande maladie cérébrale. [1]»

A défaut d'autres témoignages, cette lettre suffirait à mon-

1. *Testament*, p. 50.

trer à quel point Auguste Comte devait être épris de sa femme; s'il ne l'avait pas aimée dans sa chair, on se demande pourquoi il aurait montré tant d'indulgence pour ses écarts de conduite et tant souffert d'une séparation qui le délivrait.

C'est donc au départ de Mme Comte et au chagrin qu'il en éprouva, aussi bien qu'à ses excès intellectuels, qu'il attribua sa folie. Littré a mieux aimé parler de mauvaises digestions du philosophe, d'un duel qu'il redoutait avec le saint-simonien Bazard; il a même cru pouvoir, malgré les affirmations de Comte, réfuter l'hypothèse des chagrins domestiques[1] ; le fait n'en reste pas moins établi.

L'accès éclata vers le milieu d'avril, peut-être après un effort suprême, une de ces méditations prolongées dont Comte parlait tout à l'heure : « Le samedi 15 avril, dit Littré, ou peut-être, mais moins probablement, le vendredi 14, M. Comte ne rentra pas. » Il était sorti de chez lui dans un état de surexcitation extrême et s'était d'abord rendu chez Lamennais pour lui confier le secret de son mariage qui, plus que jamais, devait lui peser : « J'en fis, dit-il, en 1826, sous le sceau de la confession, mon unique confidence au célèbre Lamennais, devant son meilleur disciple, M. l'abbé Gerbet, au début de ma crise cérébrale[2]. » Le samedi 15 avril, nous le retrouvons à Saint-Denis, à l'hôtel du Grand-Cerf, d'où il écrit à sa femme, à Blainville et à Lamennais. Si ce dernier avait eu quelque doute sur l'état d'esprit de Comte après sa confession de la veille, il dut être fixé par la lettre qu'il reçut; Blainville, qui la lut, dit que « l'incohérence des idées indiquait une sorte d'aliénation mentale ». La lettre à Blainville, avec ses mots souli-

1. « Telles furent les impressions et les émotions au milieu desquelles sa raison se dérangea. On y a ajouté les chagrins domestiques ; mais, tout à l'heure, la lettre de M. de Blainville rapportée ci-dessous et l'enchaînement des faits prouveront que ce fut une allégation inventée par ceux qui voulurent l'interdiction d'Auguste Comte sans l'obtenir ». *Op. cit.*, p. 109.

2. *Testament*, p. 31.



gnés, son incohérence et ses renvois, était d'ailleurs très significative, bien qu'il ne l'ait jugée que singulière. La voici :

Saint-Denis, hôtel du Grand-Cerf, Samedi 15 avril, midi et demi.

Mon cher monsieur de Blainville,

Voici l'effet :

« Hier matin (de 10 h. à 11 h.) j'ai *cru* mourir, et *de fait*, il a tenu à *rien?* que je devinsse subitement bien pis qu'un mort.

« Je me suis *traité* moi-même vu que j'étais absolument *isolé*, c'est à cette heureuse et inflexible *nécessité* que j'attribue ma *guérison*.

« Quant à la CAUSE, je n'avais pas le temps de vous la *dire*. Si vous ne la *devinez* pas et que *vous* teniez à la savoir de suite, M. de la Mennais, mon confesseur et mon ami, *vous* la fera connaître, aussitôt que vous lui en aurez manifesté le désir, quoique je ne l'en aie pas *prévenu*.

« Vous saurez, si vous voulez quelque détail immédiat, qne je *serai* demain dimanche[1] à Montmorency (*au Cheval Blanc*) et probablement aussi lundi et même mardi ; en tout cas, je *vous* donne la *trace*.

« Aujourd'hui, je viens de faire mon *plan* de convalescence ; demain ou ce soir (ou même à présent) l'exécution commencera.

« Mercredi, à trois heures, vous *jugerez* ma capacité médicale, si vous avez le temps d'*assister* à la *démonstration*[2]. Adieu, mon cher monsieur de Blainville, à Montmorency ou ailleurs, demain ou tous les jours croyez-moi bien sincèrement votre affectueux et dévoué,

AUGUSTE COMTE. »

1. *En marge :* « Toute la journée, car je pense y coucher ce soir. »

2. *En marge :* « Qui se fera chez moi. »

P.-S. — M'étant trouvé OBLIGÉ ici d'être et même de *paraître* un VÉRITARLE *médecin malgré lui*, cela m'a fait naître ce matin une LUBIE fort ORIGINALE que je ne puis m'empêcher de vous laisser *voir*, au risque de vous entendre *rire* comme un dieu d'Homère.

AUGUSTE COMTE. D. M.

« Mon *sobriquet*, à l'École polytechnique, était *Sganarelle*[1]. Mes camarades auraient-ils été alors *prophètes* comme j'étais hier *médecin*.

« Si ma *lubie* vous fait simplement *sourire* (*après votre diner*) *vous* fixerez *arbitrairement* l'époque et le mode de la *cérémonie*. Je ne l'*espérerais* pas avant deux ans et je ne le *désire* pas avant la prochaine rentrée.

« J'ai un petit voyage à faire cet été chez mon *père* et j'en profiterai pour voir MA MÈRE qui demeure aussi dans *le même* endroit.

« *Prenez* toujours *ceci* comme un *symptôme*, et me *l'administrez* comme *calmant*. En ce sens il n'y a pas de *rire*. Merci[2]. »

Auguste Comte porta ses lettres lui-même chez Blainville et chez Lamennais; il ne rencontra pas Blainville, mais il put revoir Lamennais « qu'il convainquit de la réalité de son état », puis il gagna Montmorency[3].

Sa femme, qui n'habitait plus rue du Faubourg-Montmartre, ne reçut sa lettre que le surlendemain lundi; elle courut à Saint-Denis, mais Comte n'y était plus; « elle se ressouvint, dit Littré, qu'il aimait Montmorency..., à tout hasard elle s'y rendit. Là, en effet, elle le trouva, mais dans un bien triste état mental[4]. »

Ce retour de Mme Comte dans des conditions pareilles

1. *En marge :* « Historique, comme dit madame de Genlis. »

2. *Correspondance*, Ie série, p. 30-31-32.

3. Lettre de Blainville à Mme Comte. (Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 3e éd., p. 118.)

4. Littré, *op. cit.* p. 110.

a de quoi surprendre après sa fuite et sa trahison. Cédait-elle à ses remords, comme le pensa plus tard Auguste Comte? Craignit-elle de perdre l'homme qui la faisait vivre et qu'elle comptait bien reprendre tôt ou tard? Obéit-elle à ces deux sentiments à la fois? Nous l'ignorons; mais il est certain qu'elle ne ménagea pas son dévouement jusqu'à la fin de la maladie.

Comte, à l'arrivée de sa femme, se calma un peu. Il désira sortir et fit avec elle une promenade; arrivé sur le bord du lac d'Enghien, il se surexcita de nouveau : « Le malade, dont l'exaltation augmentait l'orgueil, dit que, bien qu'il ne sût pas nager, il ne se noierait pas, et là-dessus il voulut entraîner sa femme dans les eaux[1]. » A grand'peine, Mme Comte put le ramener à l'auberge. Mais là, son excitation redoubla, et quand M. de Blainville, prévenu le lundi soir par Mme Comte accompagnée du fidèle Cerclet, arriva le mardi matin à Montmorency, il trouva, raconte-t-il, le malade « gardé par un ou deux gendarmes, dans une chambre d'un petit bâtiment, au fond du jardin de l'hôtel Bellevue ». Comte le reconnut, le reçut fort bien, et lui raconta ce qui s'était passé, « en entremêlant dans son exposition plusieurs idées incohérentes ». Mais l'excitation le reprit quand Blainville lui proposa de le mettre dans une maison de santé. « Il entra dans une colère presque furieuse, me dit qu'on le voulait séparer de sa femme, qu'il le savait bien, que c'était le projet du prince de Carignan, etc., mais qu'on n'y réussirait pas[2]. »

La séquestration s'imposait, mais, pour conduire Comte chez Esquirol, on dut lui faire croire qu'on le ramenait chez lui; on dut même employer la force quand il s'aperçut qu'on arrivait à la maison de santé de la rue de Buffon.

Esquirol ne pouvait pas hésiter sur la nature de la folie

1. Littré, *op. cit.*, p. 110.
2. *Ibid.*, p. 120.

de Comte; il reconnut un de ces accès de manie qu'il avait si bien étudiés et décrits dans son fameux mémoire de 1818[1].

« Dans la manie, avait-il dit, les phénomènes sont le résultat du bouleversement de l'intelligence. Le désordre de l'intelligence provoque les excès du maniaque comme la conséquence de ce désordre... Emporté par l'exaltation des idées qui naissent de ses souvenirs, le maniaque confond les temps et les espaces; il rapproche les lieux les plus éloignés, les personnes les plus étrangères, il associe les idées les plus disparates, crée les images les plus bizarres, tient les discours les plus étranges, se livre aux actions les plus ridicules... Presque tous les maniaques qui se portent à des actes de fureur y sont excités par de faux jugements qu'ils font sur les personnes et les choses. »

Ce passage d'Esquirol est précieux pour nous faire comprendre tous les faits que nous connaissons déjà.

Le désordre de l'intelligence de Comte, on pouvait le pressentir, sinon le constater, dans la lettre qu'il écrivait à Blainville, le 27 février, après quatre-vingts heures de travail continu et la crise nerveuse qui en était résultée. Malgré l'enchaînement logique de ses pensées, il souligne déjà trop de mots, il met inutilement en relief des idées banales. Mais sa lettre du 15 avril ne peut plus laisser aucun doute : ici, tous les mots sont soulignés à faux; les idées ont perdu leur valeur normale pour prendre dans son esprit une valeur artificielle. En même temps, la suite en est étrange : Auguste Comte, qui a conscience du dérangement cérébral qui le menace, a voulu se soigner lui-même, et, pour cette raison, il se dit médecin, il se rappelle son sobriquet de Sganarelle, parle d'une cérémonie qui ne peut être que celle de sa réception au grade de docteur et tout cela sur le ton à moitié sérieux d'un homme qui n'est pas tout à fait dupe. A la fin le fil se

1. *Mémoire sur la Manie* (1818), reproduit avec additions dans le *Traité des Maladies mentales* de 1838.



casse, au moins pour le lecteur, et la dernière phrase est à peu près incompréhensible. Elle correspond très probablement à des associations d'idées très rapides dont le maniaque ne formule qu'une partie.

Comme toujours, l'incohérence des actes est liée à celle des jugements : Comte veut se jeter à l'eau sans savoir nager, il signe Doctor Medicus (D. M.) parce qu'il se voit déjà médecin, il charge Blainville de fixer la date de sa réception, etc. Il rentre bien par ces traits dans la description d'Esquirol. Ce qui n'est pas constant dans la manie et ce qui caractérise la sienne, ce sont les idées de grandeur qui paraissent le dominer. Depuis le titre de docteur dont il se pare, jusqu'à ses plaintes contre le prince de Carignan et aux excentricités qu'il commet sur le bord du lac, tout dénote l'exagération de son orgueil et de sa confiance en lui.

C'était donc un maniaque mégalomane qu'Esquirol admit, le mardi 18 avril 1826, dans sa maison de santé de la rue de Buffon, et ce fut le traitement de la manie qu'il lui appliqua. Il distinguait dans le cours de la maladie trois périodes suivant lesquelles il réglait sa médication. La période d'*invasion* s'était écoulée pour Comte dans sa maison du Faubourg-Montmartre. « Durant le temps qui précéda l'accès caractérisé, dit Littré, et qu'aujourd'hui Mme Comte fait remonter à un mois environ sans pouvoir rien préciser, il se livra dans son intérieur à des violences inaccoutumées, tellement que sa femme fut plusieurs fois obligée de se sauver[1]. » Quand il entra dans la maison de santé, la période d'*état* commençait; la folie était déclarée. Esquirol prescrivait les saignées, les bains et les douches pour cette période de la maladie. Il soumit Comte à ce régime, comme Mme Comte l'écrit à Blainville, le 25 avril, huit jours après l'internement.

1. Littré, *op. cit.*, p. 110.

Ce mardi 25.

« Monsieur,

« Pour l'espoir d'un heureux changement j'ai toujours remis au lendemain de vous écrire.

« Depuis son entrée dans la maison, il a eu une saignée, des sangsues et tous les jours deux bains et de l'eau froide sur la tête, et tout cela, monsieur, n'a pas produit de bien grands résultats, si ce n'est un peu moins de violence pour ceux qui l'approchent, car du reste c'est toujours la même divagation, la même volubilité, la même pétulance ; il y a même moins de présence d'esprit. Connaissant toute la valeur de votre temps, j'aurai soin de vous donner des nouvelles, mais quand vous n'en recevrez pas, soyez certain que c'est qu'il n'y a aucun changement, ni en bien ni en mal, et je désire que vous croyiez à mon exactitude parce qu'alors vous aurez moins d'inquiétude. Agréez, monsieur, l'assurance de ma considération distinguée[1].

C. Comte. »

A ce régime physique Esquirol demandait toujours qu'on joignît un traitement moral. Il voulait que le médecin, sans essayer de raisonner avec le maniaque, fît ses efforts « pour gagner sa confiance et dominer son intelligence ». Il dut écouter avec beaucoup d'intérêt tous les détails que Mme Comte lui donna sur le caractère de son mari et s'il n'en tira aucun parti pour le traitement, comme le prétend Littré, c'est probablement que la surexcitation extrême d'Auguste Comte ne permettait qu'une médication physique.

Cette surexcitation rassurait d'ailleurs Esquirol. Il disait avec raison que l'excès même de la violence était un symptôme favorable, qu'une exaltation pareille devait être vite

1. *Archives de la Société positiviste.*

abattue, et que les malades plus calmes étaient dans des conditions plus mauvaises[1]. Il ne doutait pas de la guérison; il en avait répondu à Mme Comte[2].

La maladie en était là quand, vers la fin du mois de mai, un personnage inattendu entra en scène. Mme Auguste Comte, sur le conseil d'Esquirol et de Blainville, n'avait révélé à personne la maladie de son mari. Elle avait même différé de prévenir la famille de Comte qui habitait Montpellier; or, le 17 mai, la famille du philosophe fut informée par un tiers[3], et sa mère, Mme Louis Comte, âgée de soixante-deux ans, partit le 18 pour Paris.

Elle et son mari n'avaient consenti qu'à regret à l'étrange mariage de leur fils bien qu'ils n'en connussent sans doute pas tous les dessous; ils n'avaient cédé que pour éviter le scandale des sommations juridiques auxquelles il était prêt, et ç'avait été pour eux un chagrin plus grand encore que ce mariage ne fût pas béni par l'Église.

Aussi quand ils apprirent la maladie, y virent-ils un châtiment du ciel et ne songèrent-ils qu'à obtenir le pardon de leur fils.

En 1825, après le mariage, ils avaient accueilli leur belle-fille à Montpellier, exigé le tutoiement, correspondu ensuite avec elle et pris leur parti de la situation qui leur était

1. Littré, *op. cit.*, p. 113.

2. « Monsieur, écrivait Mme Comte à Blainville, M. Comte avait été un peu mieux la semaine dernière, mais malheureusement cela ne s'est pas soutenu, et, depuis lundi, il n'est pas bien. Quand j'ai eu l'honneur de voir M. Esquirol, il m'a dit ne pouvoir préciser l'époque de la guérison, mais qu'il la garantissait sans crainte de se compromettre. » Et, déjà inquiète, elle ajoute : « Je serais bien charmée d'apprendre qu'il vous a donné la même assurance quand vous l'avez vu. » — (Archives de la Société positiviste.) — Cette lettre, datée par erreur du 1er mai, est timbrée par la poste à la date du 1er juin.

3. D'après une hypothèse de Lonchampt, biographe de Comte (*Rev. Occidentale* de juillet 1889, p. 1-2) ce tiers ne serait autre que Massin-Chambreuil, le comédien, père de Caroline. Cet homme, vivant d'expédients, arrachait quand il le pouvait de l'argent à sa fille et se serait, par cette lettre, vengé d'un refus.



faite; mais, dès son arrivée à Paris, Mme Louis Comte dut être renseignée sur la profession antérieure de Caroline Massin, car elle fit à la préfecture de police une démarche expresse et d'ailleurs infructueuse pour retrouver son nom sur la liste des prostituées inscrites. « Un officier de paix, nous dit Comte dans le *Pli cacheté*, co-témoin pour l'indigne épouse avec M. Cerclet, obtint sa radiation totale de l'infâme registre où ma mère ne put retrouver sa trace en 1826, pendant ma crise cérébrale, malgré les informations qu'elle avait spécialement reçues à cet égard. »

Elle évita de rencontrer sa belle-fille, et, persuadée que des prières feraient plus pour le malade que la médecine, elle tenta de le faire placer dans une maison religieuse. Esquirol refusa de le rendre, en objectant que ce n'était pas elle qui le lui avait confié. Mme Louis Comte, qui voulait à tout prix le reconquérir, n'hésita plus alors à demander son interdiction pour faire donner la tutelle à son mari. Mais Esquirol fit échouer ce plan en prévenant la belle-fille, et force fut à Mme Louis Comte de faire taire, pour le moment, ses exigences de chrétienne.

Cependant, malgré les sangsues et les douches, Auguste Comte restait surexcité. Son aversion pour ses gardiens était telle qu'il avait un jour plongé sa fourchette dans la joue de l'un d'eux. Quant au traitement, il le subissait malgré lui. M. Comte père, informé de ces faits par sa femme, répondit qu'il fallait amener le malade à Montpellier, et le voyage fut décidé, malgré les avis d'Esquirol qui redoutait un déplacement dans des conditions pareilles. Mme Auguste Comte, émue de cette crainte, demanda qu'avant de partir son mari passât chez elle une quinzaine de jours. Esquirol s'opposa encore à ce projet. Ce fut pourtant ces quinze jours qui sauvèrent Auguste Comte. Le traitement moral dont parle Esquirol dans son mémoire et qu'il n'avait pu tenter rue de Buffon, Mme Auguste Comte allait l'entreprendre et le mener à bonne fin.

Auguste Comte sortit de la maison de santé le 2 décembre 1826[1].

Il fut conduit directement de la rue Buffon à la rue du Faubourg-Saint-Denis, où sa femme avait loué un appartement; mais, avant d'y être traité, il dut subir une cérémonie que sa mère, toujours à son idée fixe, avait préparée. Mme Louis Comte, accompagnée de sa belle-fille, avec laquelle elle avait fini par se réconcilier, était allée demander au curé de Saint-Laurent de marier son fils chez lui, malgré l'état de folie où il était. Le curé, un très honnête homme, refusa. Mais, depuis son arrivée à Paris, Mme Louis Comte était entrée en relations avec Lamennais; celui-ci insista auprès de l'archevêché pour obtenir une dispense et le curé de Saint-Laurent reçut l'ordre de célébrer le mariage[2]; il ne put s'y décider et envoya à sa place un vicaire du nom de Salles.

Le mariage se fit dans une chambre du nouveau domicile, le 2 décembre 1826, le jour même où Comte était sorti de la maison Esquirol.

Ses témoins furent Mellet, ancien élève de l'Ecole polytechnique, et un employé de l'église du nom de Brard; Caroline Massin fut assistée d'Issalène, négociant à Montpellier, et d'un domestique de la maison Esquirol, qui se trouvait ainsi gardien du mari et témoin de la femme.

Le vicaire manqua de tact; il allongea une cérémonie odieuse et ridicule qu'il aurait dû abréger;[3] il fit un discours prolixe. Pendant ce temps Auguste Comte, excité par les prières liturgiques et par le sermon, tenait des propos anti-

1. Cette date, comme celle de son entrée, nous sont attestées par la note suivante, extraite du registre de la maison Esquirol, à Ivry, et communiquée par le directeur actuel, M. Moreau de Tours.

« 1826. — Comte, Auguste, 28 ans. — Homme de lettres. — Montpellier (Hérault). Paris : Rue du Faubourg-Montmartre, n° 13. — Rue du Faubourg-Saint-Denis, n° 36. — Manie. — 18 avril 1826, 2 décembre 1826. — N. G. »

La note, m'a dit M. Moreau de Tours, est de la main même d'Esquirol. On y peut lire le diagnostic, et les deux lettres N. G. témoignent bien que, pour son médecin, Comte n'était pas guéri quand il le quitta.

2. Littré. *op. cit.*, p. 125.

3. Littré. *op. cit.*, p. 126.



religieux. Sa mère agenouillée pleurait, appelait la bénédiction de Dieu, s'offrait en victime expiatoire à sa colère[1]. Caroline Comte, qui n'avait pas de religion, trouvait cette célébration lugubre et, quarante ans plus tard, en la racontant à Littré, elle en ressentait encore le poids et le frisson.

Quant tout fut fini, Salles dressa l'acte de mariage qu'Auguste Comte signa ainsi : Brutus-Bonaparte Comte. Cette signature, témoignage inopportun de sa folie, a été raturée, mais pas assez cependant pour n'être pas encore lisible sur le registre de la sacristie de l'église Saint-Laurent.

Le jour même, le nouveau traitement commença. Esquirol avait engagé Mme Comte à faire griller ses croisées, et il avait prêté un gardien. Mais le malade ne voulut pas supporter le gardien. Comme régime, « il devait avoir une alimentation peu nourrissante mais à discrétion, prendre des bains tous les deux jours, être purgé une fois par semaine[2] »; Mme Auguste Comte appliqua ce traitement avec beaucoup de dévouement et d'adresse ; mais c'est surtout par son influence morale qu'elle agit sur son mari. Tout d'abord, l'excitation parut se maintenir ; Auguste Comte, au moment des repas, essayait de planter son couteau dans la table, « comme le montagnard écossais de Walter Scott », disait-il; puis il demandait le dos succulent d'un porc et récitait des morceaux d'Homère. Souvent aussi, il saisit son couteau et le lança contre sa femme, sans l'atteindre toutefois. Mme Comte parvint peu à peu à fixer son attention égarée, à chasser les idées incohérentes qui s'agitaient encore dans son cerveau malade, à conduire sa volonté tout en paraissant la subir. Le 18, le mieux était si marqué que Mme Louis Comte crut pouvoir regagner Montpellier. Le 22, Mme Auguste Comte écrivait à d'Eichthal : « Je ne doute pas, monsieur, que vous n'appreniez avec plaisir que

1. Lonchampt (*Rev. Occidentale*, juillet 1889, p. 3).
2. Littré, *op, cit.*, p. 128.

le changement qui s'est opéré depuis que mon mari est revenu au milieu de ses habitudes est presque miraculeux; il sort et voit quelques amis[1]. » Six semaines s'écoulèrent ainsi, où Comte fut sauvé par l'intelligence et le dévouement de cette même femme qui avait contribué à le rendre fou par son abandon et son inconduite.

Plus tard, en décembre 1839, comme elle le croyait menacé d'une rechute, elle écrivit à Blainville pour le prévenir; elle lui rappela les événements de 1826, et nous devons à cette circonstance le récit de quelques-uns des faits qui précèdent.

« Lorsqu'en 1826, écrit-elle, M. Comte tomba malade, depuis environ deux mois tout l'annonçait, mais je ne compris rien; j'étais bien jeune et je n'avais aucune idée de ce genre de maladies.

« A votre arrivée à Montmorency et avant d'avoir été témoin d'aucune violence, votre opinion fut qu'on le ramenât chez lui; la nuit horrible qui avait précédé votre visite, mon peu d'expérience et mon isolement complet, — M. Comte n'ayant pas de famille ici et aucun ami à qui je pusse demander de se consacrer entièrement, du moins quelque temps, à partager avec moi et le soin et la responsabilité qu'entraînait son retour à la maison, — tout cela fit que je me montrai bien craintive, et vous m'offrîtes alors, monsieur, de le conduire chez M. Esquirol.

« Pendant les six premiers mois[2], le médecin me répondit de son retour à la santé, puis cela devint douteux, et enfin, au onzième mois, M. Esquirol sur ma pressante demande, me dit qu'il ne pouvait plus répondre de rien; alors je ne craignis plus aucune responsabilité, et je me décidai à le reprendre. M. Esquirol m'effraya beaucoup; sa longue expérience lui fournit un grand nombre de cas semblables où la rentrée dans la famille avait été suivie de grands malheurs;

1. Littré, *op. cit.*, p. 127-128.
2. De l'année 1826.

mais, puisqu'il était regardé comme perdu, je n'exposais plus que moi; ma conscience étant à l'abri, mon parti était bien pris.

« L'état de M. Comte, quand il rentra chez lui, prouvait évidemment que ce n'était pas par crainte personnelle que j'avais désiré qu'il entrât chez M. Esquirol. Je dois à ce dernier cette justice que, malgré que j'emmenasse mon mari malgré lui, il m'offrit de m'aider, et comme il craignait pour moi la violence de M. Comte, il me donna un homme de sa maison. Arrivé chez lui, M. Comte ne fut pas sauvé certainement, mais il éprouva un mieux sensible. Pourtant la vue du domestique l'irritait, je fus obligée de le renvoyer au bout de huit jours. Ce ne fut pas sans grandes craintes que j'allai ainsi jusqu'au bout; ce ne fut pas non plus sans risquer beaucoup. L'état de mon mari était tel que sa mère ne trouvait pas la force de rester plus d'un quart d'heure. Au bout de six semaines, le rétablissement était complet; vous devez vous le rappeler, monsieur.

« Je crois ce succès dû d'abord à sa forte organisation, puis à sa jeunesse, — il avait vingt-sept ans, — et enfin à sa confiance en moi; dans son affection seule, je trouvai le moyen d'agir sur lui. Mon attachement pour lui, mon dévouement pouvaient bien me faire tout entreprendre, mais cela n'eût abouti qu'à un sacrifice inutile et ne l'eût pas sauvé. Je le répète, sa confiance entière, voilà le moyen et la cause du succès presque miraculeux que j'obtins[1]... »

Malgré le ton apologétique de cette lettre, Mme Comte ne paraît pas avoir exagéré l'importance de son rôle. Nous avons sur ce point un témoignage qui n'est pas suspect, celui d'Auguste Comte lui-même.

« Après que la médecine, écrit-il, m'eut heureusement déclaré incurable, la puissance intrinsèque de mon organisation, assistée d'affectueux soins domestiques, triompha en

1. *Archives de la Société positiviste.* Cette lettre, tout entière de l'écriture de Mme Comte, n'est pas signée; peut-être manque-t-il la dernière feuille.

quelques semaines, au commencement de l'hiver suivant, de la maladie et surtout des remèdes[1]. »

Dans la lettre à Littré où il fait allusion à l'inconduite de sa femme, il ajoute plus clairement :

« Quoique cette femme incorrigible n'ait jamais su avouer sincèrement un tort grave, j'attribue à ses remords sa belle conduite d'alors au milieu d'une situation très difficile. C'est la seule époque vraiment honorable de la vie de Mme Comte. Sa première séparation fut ainsi terminée dignement quand je recouvrai la santé. »

La crise de manie était donc finie vers le milieu de janvier 1827, mais Comte ne se rétablit que lentement.

« Certains convalescents, dit Esquirol, conservent une grande sensibilité qui les rend impressionnables, très susceptibles et très accessibles au chagrin ; quelques-uns sont honteux de l'état d'où ils sortent, redoutent la première entrevue de leurs parents ou de leurs amis, surtout lorsque dans leur délire ils ont fait des actions bizarres, blâmables, dont le souvenir blesse leur amour-propre ou afflige leur cœur... Je conseille les voyages, le séjour à la campagne aux convalescents. »

Comte se trouvait justement, au sortir de sa grande crise, dans cette sorte de dépression mélancolique.

« A mesure qu'il recouvrait la santé, dit Littré[2], il sentait d'autant plus vivement l'impuissance, où il était encore de vivre, comme jadis, par l'intelligence ; sa mélancolie était profonde d'avoir l'importune conscience de n'être plus ce qu'il avait été et la crainte de ne pas le redevenir. C'en fut assez pour le jeter dans le désespoir de lui-même et le faire obéir, en cette condition passive et végétative, à une impulsion de suicide. »

Il profita en effet d'une absence de Mme Comte pour aller

1. Comte, *Cours de Philosophie positive*, deuxième édition, VI, p. 10.
2. *Op. cit.*, 130-131.



se jeter dans la Seine du haut du pont des Arts, dans le courant du mois d'avril. Ramené au bord par un garde royal, il témoigna beaucoup de regret pour une tentative qu'il ne renouvela pas, et, la convalescence continuant, il fut assez bien, vers le mois de juillet, pour entreprendre le voyage à Montpellier que sa famille demandait depuis très longtemps. Sur le point d'arriver, il s'arrêta à Nîmes et rebroussa chemin, pendant un jour, pour aller retrouver sa femme. Cette indécision, véritable maladie de la volonté, est une preuve de la dépression mentale où il se trouvait et qu'il a caractérisée plus tard en termes précis :

« Depuis dix ans que je n'avais vu le Midi, — écrit-il à sa femme en 1837 [1], — et je puis même dire depuis douze ans, car mon triste voyage de 1827 ne peut guère compter, dans l'état de quasi végétation où j'étais, à la suite de ma grande maladie... »

Il dut rentrer à Paris vers le commencement de septembre et se remit aux travaux intellectuels avant la fin de 1827. En août 1828, il était tout à fait guéri ; appréciant alors dans *le Journal de Paris* le livre de Broussais sur *l'Irritation et la Folie*, il utilisait les connaissances personnelles qu'il devait à sa récente expérience. Enfin, le 4 janvier 1829, trois ans après la grande crise, il reprenait l'exposition de la philosophie positive, rue Saint-Jacques 159, devant un auditoire aussi choisi que le premier. Il cite lui-même, parmi ses auditeurs, Fourier, Blainville, Poinsot, Navier, membres de l'Académie des sciences ; les professeurs Broussais, Binet et Esquirol qui écouta sans doute avec quelque curiosité la leçon de son ancien pensionnaire.

Comte s'était retrouvé ; il reprenait sa pensée au point où l'avait rompue la crise de 1826.

Il garda le plus triste souvenir du traitement qu'il avait subi et la plus médiocre opinion d'Esquirol. Jamais il n'a

1. *Op. cit.*, p. 461.

parlé depuis qu'en termes sévères et même injustes de la médecine mentale ou des aliénistes.

Déjà, dans l'examen du traité de Broussais, en 1828, il écrivait, à propos des maisons de santé :

« Sans doute, M. Broussais n'a pu observer avec assez de soin la manière dont sont tenus la plupart de ces établissements; il les a crus constitués et administrés comme ils devraient et pourraient l'être. S'il les eût étudiés par lui-même, il serait convaincu que, malgré les promesses de leurs directeurs, toute la partie intellectuelle et affective du traitement s'y trouve de fait abandonnée par eux à l'action arbitraire d'agents subalternes et grossiers dont la conduite aggrave presque toujours la maladie qu'ils devraient contribuer à guérir [1]. »

En 1837, dans le troisième volume du *Cours de Philosophie positive*, il déclare que les aliénistes ne sont pas au niveau de leur tâche « sous le rapport intellectuel ou même sous le rapport moral ».

Après la mort d'Esquirol, en 1842, dans la préface du sixième volume, il parle longuement de sa folie et donne encore son opinion sur le traitement :

« Une sollicitude trop timide et trop irréfléchie, d'ailleurs si naturelle en de tels cas, détermina malheureusement la désastreuse intervention d'une médication empirique dans l'établissement particulier du fameux Esquirol, où le plus absurde traitement me conduisit à une aliénation mentale très caractérisée. »

En plusieurs autres endroits, il insiste sur l'insuffisance intellectuelle des aliénistes, et Robin nous apprend, dans une lettre à Littré, que c'était pour lui un thème assez fréquent de conversation [2].

Esquirol n'était pourtant pas le médecin empirique et

1. *Système de politique positive*, t. IV, Appendice, p. 227.
2. Littré, *op8. cit.*, p. 138.



inintelligent que Comte a toujours vu à travers ses huit mois de séquestration. C'est lui qui reconnut l'accès de manie, et son opinion était juste. Il aurait pu se tromper, car il faisait alors rentrer dans la manie tous les phénomènes d'excitation qu'on a rattachés depuis à la paralysie générale, à la folie circulaire, à l'alcoolisme et à l'épilepsie. Mais Auguste Comte était bien atteint de manie véritable ; un aliéniste contemporain ne trouverait pas, pour son accès, d'autre nom. Il discuterait peut-être sur le caractère intellectuel ou affectif de la maladie. Esquirol croyait à un désordre primitif de l'intelligence ; on admet plutôt aujourd'hui un désordre antérieur et profond des sentiments. Mais la question n'est pas résolue, et ce que nous savons de la manie de Comte, des causes et de la marche de la maladie s'accorde avec l'une et l'autre interprétation.

II

LES CRISES DE 1838 ET DE 1845. — LEUR INFLUENCE SUR L'ORIENTATION DU SYSTÈME

Nous avons dit les causes immédiates de cet accès de manie. Y en eut-il de plus profondes dans le tempérament psychopathique de Comte ou bien ce tempérament lui-même fut-il en partie déterminé par cette première crise? Autant de questions auxquelles on ne peut faire de réponse précise.

D'après ce que nous savons, son hérédité pathologique était bien peu chargée : un frère cadet de Comte, Adolphe, mourut jeune d'une maladie que nous n'avons pu déterminer ; sa sœur Alis lui survécut sans jamais donner aucun signe de dérangement cérébral ; la fille naturelle qu'il eut, avant son mariage, de sa maîtresse Pauline, mourut à neuf ans de la diphtérie. Son père, qu'il jugeait médiocre d'esprit, vivait encore quand lui-même mourut en 1857 et paraît avoir joui

d'une bonne santé mentale; seule la mère, Félicité-Rosalie Boyer, joignait, paraît-il, à une piété exaltée certaines bizarreries de caractère.

Le tempérament psychopathique n'est pourtant pas douteux ; après son accès de folie, Comte vécut sous la menace continuelle d'une crise cérébrale et le travail intellectuel, dès qu'il devenait excessif, provoquait toujours des accidents nerveux.

« En revenant de Beguey (Gironde), vers la fin d'octobre 1844, écrit Pierre Laffitte, je trouvai Auguste Comte non encore complètement guéri d'un érysipèle à la face. « Cette maladie, me dit-il, est une conséquence des méditations intenses par lequelles je prépare ma nouvelle œuvre philosophique[1], car ajouta-t-il, l'accouchement mental est laborieux comme l'accouchement physique, et a comme lui des conséquences matérielles. Tous les nouveaux pas décisifs que j'ai accomplis dans mes travaux philosophiques ont donné lieu à une crise pathologique correspondante; mon nouveau travail ne fait pas exception[2]. »

Ce qui garantit la certitude des souvenirs de Pierre Laffitte, c'est qu'au même moment, et à propos de la même indisposition, Comte faisait à Stuart Mill des confidences analogues. « C'est une nécessité à laquelle je me suis reconnu assujetti depuis longtemps et que vérifia spécialement chaque grande phase de mon élaboration fondamentale ; quand une forte innervation prolongée commence à s'établir en moi, elle détermine préalablement une certaine indisposition physique plus ou moins durable et qu'un observateur mal préparé attribuerait à toute autre influence »[3] ; puis il parle de phénomènes éruptifs et rhumatismaux.

Si l'on écarte l'étiologie, plutôt malheureuse, de l'érysipèle, le renseignement est des plus précieux; il nous per-

1. *Le système de Politique positive.*

2. *Rev. occid.*, sept. 1886, p. 192-193.

3. *Lettre à Stuart Mill.*, 21 octobre 1844, p. 268-269.

met de voir dans les accidents que signale Comte la manifestation passagère d'un état nerveux durable et profond.

Les menaces de rechutes furent d'ailleurs assez fréquentes et assez précises pour qu'on ne puisse avoir aucun doute sur leur signification. Nous en connaissons un certain nombre.

En 1838, au moment où Comte se préparait à écrire sa philosophie sociale, c'est-à-dire le IVe volume du *Cours de Philosophie positive*, il eut, d'après son témoignage, une crise mentale, beaucoup moins prononcée que celle de 1826, mais de même nature. — Il en parle clairement à Clotilde de Vaux, dans sa lettre du 5 août 1845[1]. Il avait parlé, au moment même, à son ami Valat, quoique en termes plus couverts, d'une « indisposition plus intense et plus prolongée que d'ordinaire à l'ouverture du printemps[2] ».

En décembre 1839, Mme Comte, craignant une rechute, écrivit à Blainville la lettre alarmée dont nous avons déjà parlé, et elle signala certains changements de caractère où elle voyait les présages d'une crise prochaine. « Des reproches grossiers, lui disait-elle, des mots durs, des violences hors de proportion avec ce qui les détermine, une puérile et minutieuse attention à prouver et à faire sentir le pouvoir de celui qui gagne, tout cela plus ou moins fort depuis plus d'un an, et augmentant depuis deux mois ; voilà, monsieur, le sujet de mes craintes[3]. »

Comme Auguste Comte n'a jamais fait allusion, ni dans sa correspondance ni ailleurs, à un trouble mental de ce genre, nous avons le droit de penser que tout se borna, cette fois, à des menaces, et que Mme Comte s'exagéra peut-être la gravité des symptômes qu'elle décrivait.

En juin 1842, lorsqu'elle quitta pour la quatrième et dernière fois le domicile conjugal, son mari qui composait alors le VIe volume du *Cours de Philosophie positive* et

1. 32e *lettre à Clotilde* (*Testament*, p. 294).
2. *Lettres à Valat*, p. 202.
3. *Archives de la Société positiviste*.

qui se surmenait à la tâche, se sentit, un moment, près de retomber, dit-il, dans la folie de 1826, « par un concours analogue d'influences perturbatrices[1] ».

Enfin, dans la seconde quinzaine de mai 1845, Auguste Comte eut une nouvelle crise plus importante que les précédentes, mais qui n'aboutit pas cependant à un accès de manie. « Le trouble, écrit-il à Stuart Mill, a consisté en insomnies opiniâtres, avec une mélancolie douce mais intense, et oppression profonde, longtemps mêlée à une certaine faiblesse. J'ai dû suspendre quinze jours tous mes devoirs journaliers et rester même huit jours au lit[2]. » Le 6 mai 1846, il ajoute, après avoir donné quelques détails de plus : « Vous concevez ainsi la vraie gravité d'une crise nerveuse qui jusqu'ici vous était imparfaitement connue et dans laquelle j'ai couru un véritable danger cérébral[3]. »

Cette crise avait, comme il le dit lui-même, deux causes prochaines : « l'élaboration initiale » de la *Politique positive* et sa grande passion pour Clotilde de Vaux qui commençait; mais elle se rattache, comme les précédentes, à la diathèse générale, dont elle fut sans doute la dernière manifestation.

Après 1845, Comte paraît en effet en avoir fini avec les crises; dans ses préfaces et dans ses lettres, il ne fait plus aucune allusion à des faits de ce genre, et rien dans ses œuvres ni dans ses actes ne permet de croire à un retour de la manie, j'entends de l'excitation incohérente de jadis ; d'ailleurs l'âge était venu, et les accès de manie sont bien rares après cinquante ans.

Me Allou, qui dut particulièrement défendre la dernière partie de sa vie, produisit à ce sujet un certificat signé par des médecins très compétents et qui conclut à la pleine santé mentale. En voici la teneur : « Les médecins soussi-

1. *Lettre à Littré. Testament*, p. 51.
2. *Lettres à Stuart Mill*, p. 340.
3. *Lettres à Stuart Mill*, p. 414.

gnés : Richard Congreve à Londres, Audiffrent à Marseille, Bazalgette à Paris; Segond, agrégé de la Faculté de médecine, Sémerie, ex-interne de l'asile impérial d'aliénés de Charenton; Carré à Triel (Seine-et-Oise), Delbet, à la Ferté-Gaucher (Seine-et-Marne), Sauria à Saint-Lothain (Jura), Robinet à Paris, tous ayant connu Auguste Comte pendant les dernières années de sa vie, de 1850 à 1857, et l'ayant vu pendant ce temps, les uns journellement et les autres par intervalles, certifient qu'ils n'ont jamais aperçu chez lui, dans ses conversations, dans ses actes ni dans ses écrits quelconques, la moindre trace de dérangement intellectuel et moral, d'aliénation mentale ou de monomanie de quelque nature que ce soit, que jamais ils n'ont constaté dans son entourage aucune notoriété ni le moindre soupçon à cet égard et que, au contraire, Auguste Comte leur a toujours apparu comme jouissant et ayant joui, jusqu'au dernier moment de sa vie (sans parler de son génie incontestable), de la lucidité la plus complète, de la mémoire la plus étendue et la mieux ordonnée, du jugement le plus sain, de la raison la plus droite, du calme le plus constant, de la persévérance la plus ferme et du désintéressement le plus généreux, qui sont les caractères intellectuels et moraux les plus opposés à ceux de la folie [1]. »

Sans doute, ce certificat enthousiaste, produit pour les besoins de la défense par l'avocat des exécuteurs testamentaires et signé par des médecins qui furent en même temps des admirateurs et des disciples, prête à bien des réserves.

Ce témoignage de haute raison, de jugement droit a le défaut d'être rendu par des positivistes orthodoxes, par des fidèles de la dernière heure, et bien que ce ne soit pas une raison pour le rejeter sans examen, je n'en veux rien induire touchant les écrits et le système de Comte que nous pouvons étudier directement; tout ce que je

1. *Revue occid.*, 1er septembre 1895, p. 226.

conclurai d'une attestation de ce genre, c'est que, dans sa vie pratique et dans ses conversations, Comte ne donna jamais aucun signe d'aliénation mentale après 1845 ; l'indulgence que ses disciples ont pu avoir pour des étrangetés systématiques, ils ne l'auraient pas eue en effet pour des actes incohérents. La crise que Comte décrivait à Stuart Mill ne fut très probablement suivie d'aucune autre.

En quoi consistèrent ces crises, comme nous les avons nommées d'après l'expression un peu vague du philosophe lui-même? Les détails nous manquent sur la crise de 1838 et sur les menaces de rechute de 1842 ; nous pouvons cependant penser, d'après la comparaison que fait Comte de cette crise et de ces menaces avec les crises de 1826 et de 1845 [1], qu'il remarquait alors en lui soit une excitation, soit une dépression générale des sentiments et des idées et qu'il voyait avec raison dans ces symptômes différents les prodromes possibles d'un accès de manie.

Ce qu'il faut d'abord remarquer c'est la date de ces crises qui apparaissent toutes au printemps, saison très favorable pour l'éclosion de la manie : la première est d'avril 1826, la seconde du printemps de 1838, la troisième du mois de juin 1842, la quatrième de la seconde quinzaine de mai 1845.

On doit noter encore et surtout qu'elles furent toutes déterminées par des causes analogues, à la fois affectives et intellectuelles.

C'est le *départ* de Mme Comte, joint à des excès de travail, qui provoque la première ; c'est la préparation du IVe volume de *Philosophie positive* qui amène celle de 1838 ; c'est un nouveau *départ* de Mme Comte et de nouveaux excès de travail qui en font craindre une en 1842 ; c'est la passion pour Clotilde et « l'élaboration initiale » du *Système de Politique positive* qui déterminent celle de 1845.

Nous ignorons, il est vrai, les causes des variations de

1. 32e *Lettre à Clotilde. Testament*, p. 294. *Lettre à Littré*, p. 51.

caractère qui inquiétaient Mme Comte en 1839, mais nous ne devons pas oublier que, cette fois, ses craintes ne se justifièrent pas.

Comte resta donc jusqu'à quarante-sept ans sous la menace d'une rechute ; ce maniaque guéri ne pouvait pas donner un travail de pensée intense, éprouver des émotions violentes, sans être guetté par la manie. Comme il travailla et produisit sans cesse, comme il passa la première partie de son existence au milieu de scènes de ménage ou de chagrins conjugaux et la seconde partie dans l'amour ou le regret de Clotilde, on voit qu'il cotoya longtemps la folie après en être sorti.

Lui-même avait le sentiment très net du danger et ne se trompa jamais sur le sens de ses crises. Toutes les fois qu'il se croyait menacé, il pensait au terrible épisode de 1826, et il cherchait des motifs de se rassurer dans la pleine conscience où il était de sa situation. « La sollicitude continue qu'a dû m'inspirer un tel souvenir, disait-il à Clotilde, constitue d'ailleurs une garantie suffisante contre un retour incompatible avec cette prévision [1], quand même ma maturité actuelle en permettrait la possibilité. »

De bonne heure, il se prépara à lutter contre l'ennemie, à organiser sa vie contre la folie, et c'est là tout le secret du régime alimentaire si souvent et si injustement critiqué qu'il adopta de bonne heure. Comme il redoutait la congestion cérébrale, il supprima peu à peu tous les excitants de la circulation et tous les toniques du cœur. Après avoir parlé à Clotilde de ses trois principales crises, il ajoute : « J'y ai été respectivement conduit à l'abstinence définive, d'abord du café, puis du tabac, et aujourd'hui du vin [2]. »

A la même époque, après la crise de 1845, il écrivait dans le même sens à Stuart Mill : « D'énergiques souvenirs personnels m'ont heureusement préservé par la seule assistance

1. 17e *Lettre à Clotilde. Testament*, p. 265.
2. 32e *Lettre à Clotilde. Testament*, p. 295.

du sévère régime que j'ai introduit, à cette occasion, pour tout le reste de ma vie[1]. »

En même temps, il s'astreignait, dans le même dessein, à un véritable régime moral. Comme il avait plusieurs fois remarqué le triste résultat du concours des émotions vives et du travail intellectuel excessif, il eut soin d'éviter autant que possible ce dangereux concours. Lorsqu'il perdit, en 1844, sa place d'examinateur à l'École polytechnique à la suite d'un vote du conseil de l'École, il écrivit à Stuart Mill : « Je me félicite d'avoir ajourné après cette décision, que je savais devoir être très prochaine, le début de ma seconde grande élaboration philosophique, afin d'éviter la funeste coïncidence d'une forte excitation dans la partie affective et dans la partie intellectuelle du cerveau. Mes misérables ennemis, outre l'espoir de me réduire à l'indigence, ont aussi, je le sais, confusément tendu toujours à déterminer, par le concours de leurs attaques avec mes propres travaux, quelque terrible et irréparable retour du fatal épisode de 1826, raconté dans ma préface ; mais leur abominable espoir sera, j'ose l'affirmer, toujours complètement illusoire, grâce à la constante discipline que j'exerce sur mes émotions et sur ma conduite[2]. » Nous pouvons faire des réserves sur les projets perfides que Comte prête à ses ennemis, mais peu importe, pour son régime mental, que ces projets soient exacts ou non. Ce qui est remarquable c'est que Comte se connaisse assez pour redouter une crise si la rencontre d'une émotion vive et d'un travail de pensée intense se produisait, et qu'il soit en même temps assez maître de lui pour éviter cette rencontre.

On ne peut pas faire preuve de plus de conscience et de raison dans une lutte contre la folie ; le régime physique et le régime moral de Comte sont d'irrécusables témoignages de sa santé morale.

1. *Lettres à Stuart Mill*, p. 414.
2. *Lettres à Stuart Mill*, p. 287-288.

C'est pourtant dans son régime physique que l'avocat de Mme Comte est allé chercher des preuves de la folie. Littré lui avait déjà reproché d'avoir supprimé les excitants et les toniques, sans comprendre les motifs bien légitimes de cette suppression, et Me Griolet dit dans le même sens : « Il se privait de vin, de café, de tous les excitants... il pesait sa nourriture [1]. »

Je crois avoir montré par ce qui précède combien est puéril un pareil reproche. Sans aucun doute, Auguste Comte a été fou, et il s'est cru avec raison exposé à des rechutes; mais une fois échappé à la manie, il l'a évitée par tous les moyens, il a rusé avec elle, et, somme toute, il l'a vaincue.

Non seulement, après 1826, il n'a plus été maniaque, il n'est plus retombé dans ce désordre de sentiments et d'idées où il avait failli se perdre à jamais, mais dans le traitement physique et moral qu'il a suivi jusqu'à sa mort, il a toujours donné des signes de haute raison.

Ce sera notre première conclusion.

Nous ajouterons que cette lutte contre la folie fait encore plus d'honneur à sa volonté qu'à son intelligence. Elle nous fait comprendre tout ce qu'il y eut de courage simple et de vraie grandeur dans l'existence intellectuelle de cet homme qui se sentait menacé, vingt ans après, par la folie de jadis, et qui n'hésita jamais cependant à risquer dans le travail de la pensée son merveilleux génie, pour accomplir ce qu'il appelait sa mission.

*
* *

Les crises dont nous venons de parler eurent-elles au moins sur la pensée de Comte une influence quelconque? S'il ne retomba jamais dans la manie, ne fut-il pas au moins atteint par ses crises dans la logique de sa méthode?

1. *Revue occid.*, 1er septembre 1895, p. 174.

Ne garda-t-il, dans les constructions de son système, aucune trace de ses ébranlements nerveux?

Si nous écartons la crise de 1842 qui se borna à des menaces, nous nous trouvons en présence de trois crises bien caractérisées, celle de 1826, celle de 1838 et celle de 1845.

Non seulement la première n'altéra pas les facultés mentales de Comte, mais elle ne modifia en aucune façon ses idées générales et le plan de son système; il put reprendre la préparation de son *Cours de Philosophie positive* au point même où il l'avait interrompue, et exécuter, après sa folie, dans tous ses détails, le plan qu'il exposait à Blainville deux mois avant. A la vérité, Mme Auguste Comte eut l'audace de soutenir que la folie n'avait jamais quitté son mari depuis 1826, lorsqu'elle attaqua pour la première fois le testament, en 1857; mais le *Cours de Philosophie positive* écrit de 1830 à 1842 et toute la vie de Comte pendant cette période sont des réponses suffisantes à cette accusation, et Mme Comte n'osa pas la reproduire lorsque l'affaire vint en appel, en 1870.

La crise de 1838 n'eut pas plus de retentissement que la précédente sur la pensée abstraite de Comte et le développement de son système. Il préparait, quand elle se produisit, le quatrième volume de son cours, c'est-à-dire qu'il abordait la philosophie sociale, et nul ne peut contester la netteté, la profondeur de cette philosophie, ni la logique étroite et serrée qui la relie à la première partie de l'œuvre.

Comte veut que cette crise ait exercé sur ces sentiments esthétiques une influence heureuse : « Son principal résultat caractéristique, écrit-il à Clotilde, a consisté en une vive excitation permanente de mon goût naturel des divers beaux-arts, surtout de la poésie et de la musique, qui reçut alors un notable accroissement habituel [1]. »

1. *Testament*, p. 294.

Rien ne prouve qu'il ait raison dans cette appréciation optimiste de sa crise ; tout ce que nous pouvons affirmer, d'après ses lettres à Valat, c'est que le développement de ses sentiments esthétiques paraît bien dater d'alors [1].

Littré attache une importance extrême à la crise nerveuse de 1845 et lui attribue sur la pensée logique comme sur les sentiments de Comte une influence aussi considérable que funeste.

Suivant son biographe, Comte aurait *subitement* changé de méthode après la crise ; à la suite du trouble cérébral dont il a parlé à Stuart Mill, il aurait substitué les constructions subjectives de son imagination à l'observation objective des faits.

La première partie de son œuvre, celle qui est exposée dans le *Cours de Philosophie positive*, serait gouvernée tout entière par la méthode objective : observation, expérimentation, comparaison, subordination des sciences complexes aux sciences simples ; au contraire, à partir de 1845, Comte, prenant pour point de départ les lois sociales établies par lui, se serait aventuré dans la déduction sociale sans se garantir contre les erreurs par une vérification constante ; il aurait oublié que la déduction, facile dans les sciences simples, devient difficile ou impraticable à mesure qu'on s'élève vers les sciences complexes ; il aurait ainsi formulé des conséquences non que l'expérience vérifie mais que son imagination, ou, si l'on veut, une logique subjective lui fournit, « car, ici, dit Littré, entre l'imagination et la logique je ne fais aucune distinction [2] ». « De pareils phénomènes nerveux, ajoute-t-il, ne sont pas rares ; plusieurs hommes célèbres ont reçu des secousses mentales qui ont grandement modifié leurs dispositions intérieures.

« Saint Paul, sur le chemin de Damas, en est un des plus mémorables exemples.

1. *Lettres à Valat*, p. 230.
2. Littré, *op cit.*, p. 519.

« Ces secousses mentales ne sont pas nécessairement salutaires. Aveugles de leur nature, elles peuvent conduire au droit chemin ou conduire au mauvais. Si M. Comte eût appartenu à la théologie ou à la métaphysique, une crise le jetant dans la voie positive, il eût bénéficié de la bonté de la voie par le hasard de la crise. Mais inversement, un hasard de même nature l'impliqua dans les déceptions de la voie subjective. »

En même temps, Littré, frappé du caractère sentimental des dernières œuvres, signale l'influence exercée sur cette crise par le grand amour de Comte pour Clotilde. « L'influence en fut mystique, surtout quand la mort, qui tarda peu, en eut consacré le souvenir; et le mysticisme fut une aggravation de la méthode subjective[1]. »

En d'autres termes, une crise nerveuse ayant jeté Auguste Comte dans la méthode subjective, sa passion, qui commençait, donna un caractère déterminé à cette crise, et « imprima le sceau du sentiment sur la conception qu'il élaborait ».

Le trouble nerveux avait désorganisé sa pensée, l'amour l'orienta vers le mysticisme.

Me Griolet s'inspirait directement de l'interprétation précédente, lorsqu'il disait dans sa plaidoirie : « Affaibli, troublé, en proie aux angoisses d'une situation précaire, Auguste Comte faisait alors les plus grands efforts pour créer le système politique qu'il avait annoncé. Il éprouva une nouvelle crise mentale. Il compare lui-même son état, dans une lettre que j'ai lue, à la commotion cérébrale qu'il avait éprouvée en 1826. M. Comte était sous le coup de cette surexcitation, lorsqu'il rencontra Mme Clotilde de Vaux..... Cette passion extravagante était un effet de la maladie mentale dont Auguste Comte était atteint. Elle réagit sur sa propre cause et l'aggrava[2]. »

1. Littré, *op. cit.*, 570.
2. *Rev. occid.*, septembre 1895, p. 181.

Telle est la thèse que Littré, Me Griolet et Mme Comte sont arrivés à faire accepter par l'opinion, sinon par le tribunal. Que vaut-elle ?

On peut d'abord faire à Littré cette première critique qu'il ne paraît pas très bien comprendre la méthode subjective qu'il dépêche si rapidement en la chargeant de toutes les erreurs de son maître.

La logique subjective ne consiste pas, comme il le croit, dans l'usage arbitraire de la construction imaginaire ; ce n'est pas une logique d'illuminé ou de visionnaire. Telle que Comte la définit maintes fois, même dans les citations faites par Littré, elle se borne simplement à faire toujours prédominer dans la recherche scientifique le point de vue social et humain.

Dans le *Système de politique positive*, Comte déclare expressément que la culture scientifique est oiseuse, que la connaissance des lois est vaine, si elle ne tend à l'amélioration de la condition humaine. « L'univers, dit-il, doit être étudié non pour lui-même mais pour l'homme, ou plutôt pour l'humanité[1]. » C'est la condamnation de la spéculation désintéressée, de la science inutile, qu'il appelait « académique » ; la logique subjective n'est que l'organisation du savoir dans un sens humanitaire ou, si l'on aime mieux, la subordination de toutes les sciences à la sociologie.

Sous le régime positiviste, on devra s'abstenir de tout exercice de la pensée qui n'aura pas quelque utilité réelle, soit matérielle, soit morale ; « la science pour la science » est un principe non seulement méprisable mais criminel.

Ce n'est pas le lieu de discuter cette conception utilitaire de la science, qui tout aussi bien que la conception purement spéculative a sa grandeur ; je veux seulement insister sur ce fait que la logique subjective, si étrangement calomniée par Littré, n'a d'autre but que d'en formuler les lois.

1. *Politique positive*, I, 36.

Auguste Comte ne laisse dans l'esprit du lecteur aucun doute sur ce point; il explique que cette logique est caractérisée « par la prépondérance du véritable point de vue humain[1] ». La méthode objective n'a d'autre rôle que de préparer des matériaux à la méthode subjective, et les deux méthodes réunies constituent la véritable logique, la logique humaine, la logique religieuse.

Cette réorganisation sociale de la science permettra d'ailleurs la seule synthèse scientifique que l'homme puisse tenter, la synthèse subjective.

Ç'a toujours été pour la science un beau rêve que de faire la synthèse objective des connaissances, c'est-à-dire d'expliquer par un même principe tous les phénomènes de l'Univers; mais cet effort rationnel, outre qu'il dépasse de beaucoup, suivant Comte, notre capacité intellectuelle, n'est pas compatible avec ce que nous savons de la réalité objective qui nous apparaît toujours comme discontinue, depuis le monde inorganique jusqu'au monde biologique et social. Comte a insisté sur cette discontinuité dans tout son *Cours de Philosophie positive*, et dès sa première leçon, rédigée en 1830, il s'attachait à dissiper tout malentendu sur ce point : « Dans ma profonde conviction personnelle, je considère, disait-il, ces entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme éminemment chimériques, même quand elles sont tentées par les intelligences les plus compétentes. Je crois que les moyens de l'esprit humain sont trop faibles et l'Univers trop compliqué pour qu'une telle perfection scientifique soit jamais à notre portée, et je pense d'ailleurs qu'on se forme généralement une idée très exagérée des avantages qui en résulteraient nécessairement si elle était possible[2]. » Alors même que le mécanisme serait applicable au monde physico-chimique, nous resterions sans données essentielles sur la cons-

1. *Politique positive*, I, 582.
2. *Philosophie positive*, I, p. 44.

titution intime des corps, et « même en supposant vaincue cette insurmontable difficulté, on n'aurait pas encore atteint à l'unité scientifique, puisqu'il faudrait ensuite tenter de rattacher à la même loi l'ensemble des phénomènes physiologiques[1] ».

Le monisme ne peut donc pas être une doctrine scientifique ; les doctrines exposées dans la seconde partie du dernier siècle par Spencer ou par Haeckel n'auraient eu aucune chance de satisfaire les exigences scientifiques et rationnelles du fondateur du positivisme ; la seule synthèse possible c'est la synthèse toute relative, toute humaine de nos connaissances dans le sens social, c'est la régentation de toutes les sciences par la sociologie qui leur indiquera les problèmes à résoudre, les orientera dans la même direction et mettra fin au régime dispersif et oiseux sous lequel nous vivons depuis que la théologie a été dépossédée du gouvernement de ce monde.

Elle seule peut faire prévaloir dans la science la considération de l'ensemble humain sur la considération anarchique des détails et nous placer ainsi à un point de vue vraiment universel[2].

Ajoutons que jamais la méthode subjective ne devra, plus que la méthode objective, tendre à la connaissance métaphysique d'un principe ou d'une cause absolue; elle ne recherche pas les causes mais les lois[3] ; plus relative encore que la méthode objective, elle introduit, dans l'ordre déjà relatif des phénomènes universels, la relativité humaine. « L'intelligence, dit Comte, tend à suivre librement sa pente naturelle vers les divagations spéculatives, tant fortifiées aujourd'hui par les habitudes empiriques propres à l'essor préliminaire des spécialités positives. Il faut donc que l'inspiration subjective la ramène sans cesse à sa vraie vocation.

1. *Philosophie positive*, I, p. 45.
2. *Politique positive*, I, 446.
3. *Politique positive*, I, 446.

en empêchant ses contemplations de prendre un caractère absolu et une extension illimitée, qui reproduiraient, sous la forme scientifique, les principaux inconvénients du régime théologico-métaphysique [1]. »

Enfin, pour se mettre en garde contre les erreurs, contre la confusion possible des vérités utiles et des véritées démontrées, Comte demande expressément et en plusieurs endroits que la méthode subjective soit toujours employée de concert avec la méthode objective. « Notre constitution logique ne saurait, dit-il, être complète et durable que par une intime combinaison des deux méthodes [2]. » « Aucun dogme de la religion finale ne saurait être assez établi qu'après avoir été démontré par les deux méthodes, quelle que soit celle d'où il émane d'abord [3]. » Est-il nécessaire de dire, après ces explications, qu'il n'y a rien de morbide dans l'institution de cette méthode subjective qui a tant ému Littré : après avoir fait la philosophie objective des sciences, Comte voulait que la science, au lieu de rechercher la connaissance pure, recherchât le bonheur humain.

Non seulement cette orientation du système ne témoigne d'aucun trouble intellectuel, mais elle est profondément philosophique. Comte est ici dans la vieille tradition de Descartes et des encyclopédistes.

Faut-il, au moins, admettre avec Littré que cette orientation fut subite, qu'elle suivit de près la crise de 1845 et qu'elle fut en contradiction avec les idées générales qui avaient jusque-là dirigé le Comtisme ? On ne peut, quand on a lu le *Cours de philosophie positive* et les opuscules antérieurs, avoir d'hésitations sur la réponse.

Nous avons pris l'habitude de juger Auguste Comte par son *Cours de philosophie positive ;* nous ne connaissons d'ordinaire que sa *loi des trois états* et sa *classification des*

1. *Politique positive*, I, 35-36.
2. *Politique positive*, I, 445.
3. *Politique positive*, I, 449.

sciences; nous le voyons à travers Littré[1], qui ne l'a pas compris. Il se jugeait lui-même bien différemment; il considérait son cours de philosophie positive comme un simple préambule et déclarait n'avoir jamais fait la philosophie des sciences que dans un dessein de rénovation sociale[2]; il voyait dans sa vie intellectuelle une parfaite unité. Cette unité, on peut facilement l'apercevoir, si, au lieu d'isoler le cours de philosophie positive et de l'étudier à part, comme l'a fait Littré, on le replace dans la série des œuvres du maître, et surtout si on se reporte au point de départ de la philosophie de Comte.

Au moment où il arrivait à l'âge d'homme, c'est-à-dire vers 1821, deux partis politiques, qu'il appelle les rétrogrades et les révolutionnaires, se disputaient l'opinion. Les premiers, représentés par de Maistre, de Bonald, Lamennais, voulaient demander à l'Église de refaire l'unité sociale, de donner aux pensées, aux mœurs, à l'esprit public la direction synthétique qu'elle leur imposait autrefois. Les révolutionnaires, héritiers de la métaphysique de 1789, défendaient l'égalité des hommes, la liberté de conscience, la souveraineté du peuple, la valeur absolue de la raison individuelle, c'est-à-dire un ensemble de principes négatifs, incapables, suivant Comte, de subordonner les individus à aucune organisation sociale. Il était d'instinct avec les premiers ; épris d'unité sociale, comme de Maistre, il avait une admiration profonde pour cette période du moyen âge, où le régime monothéiste représenté par l'Église avait pendant plusieurs siècles maintenu l'unité. « Reporte-toi par la pensée, disait-il à Valat, à quatre ou cinq cents ans d'aujourd'hui et dis-moi si alors il n'y avait pas dans toutes les classes d'Européens des principes fixes et partout admis sans contestation, en un mot un ordre spirituel régulier[3]. »

1. Lorsque j'écrivais cette page, en 1898, M. Lévy Bruhl n'avait pas encore publié sa forte étude sur *La Philosophie d'Auguste Comte*.

2. *Politique positive*, IV, appendice, 1.

3. *Lettres à Valat*, p. 154.

Mais les théologiens de son temps ont le tort de ne pas comprendre que l'âge théologique est irrémédiablement clos ; ils oublient ou ils négligent les raisons profondes qui ont miné puis détruit l'unité monothéiste depuis l'avènement de l'esprit scientifique et l'émancipation de la raison, c'est-à-dire pendant la période qui va de la Renaissance et la Réforme jusqu'à la Révolution.

D'autre part, les révolutionnaires se refusent à comprendre que leurs principes, très utiles pour ruiner l'ordre social établi par l'Église, sont caducs et vains aujourd'hui qu'il faut construire. Leur principe spirituel de la liberté de conscience « est dans la ligne de l'esprit humain, tant qu'on se borne à l'envisager comme un moyen de lutte contre le système théologique ; il en sort, et il perd toute sa valeur aussitôt qu'on veut y voir une des bases de la grande réorganisation sociale réservée à l'époque actuelle ; il devient même alors aussi nuisible qu'il a été utile, car il devient un obstacle à cette réorganisation. Son essence est en effet d'empêcher l'établissement uniforme d'un système quelconque d'idées générales, sans lequel néanmoins il n'y a pas de société, en proclamant la souveraineté de la raison individuelle[1]. »

Le dogme temporel de la souveraineté du peuple, conséquence logique du précédent, est aussi absurde et prête aux mêmes critiques ; à l'arbitraire des rois, il substitue l'arbitraire des individus ; comme le principe de la liberté de conscience, c'est un principe d'anarchie et de négation.

C'est par opposition avec ce négativisme que Comte appellera positive sa doctrine sociale ; il veut en effet construire et non détruire, fermer à jamais la période de crise officiellement ouverte depuis 1789. Pour y parvenir, il s'inspirera, comme les rétrogrades, des principes synthétiques d'ordre et d'unité sociale, mais au lieu de demander à l'Église catholique, à l'ancien pouvoir spirituel aujourd'hui

1. *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la Société*, 1822. *Politique positive*, IVe vol., appendice, p. 52.

ruiné, de refaire l'unité, il s'adressera au nouveau pouvoir spirituel, à la science ; il fera une politique scientifique, il en formulera le premier les lois, et il obtiendra pour ces lois la même adhésion confiante que le commun des hommes accorde aux lois de la physique ou de l'astronomie qu'il ne comprend pas. « A quelque degré d'instruction que parvienne jamais la masse des hommes, il est évident, dit-il, que la plupart des idées générales destinées à devenir usuelles ne pourront être admises par eux que de confiance et non d'après des démonstrations... Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents [1]. » Il n'y en aura pas davantage dans la politique lorsqu'elle sera devenue une science. Telle est la thèse du premier *Système de Politique positive* (1822), thèse de réforme et d'action dont Auguste Comte parlait déjà avec une ardeur d'apôtre. « Ceci, disait-il à Valat, est une doctrine à prêcher et à répandre partout, comme l'a été dans son temps l'évangile, à cela près qu'elle s'adresse uniquement aujourd'hui aux hommes éclairés, la masse ne devant y participer que plus tard [2]. »

C'est donc une rénovation de la société par la science que Comte rêvait déjà en 1822; quelques années plus tard, en 1826, il réclamait la fondation du nouveau pouvoir spirituel qu'il institua sur la fin de sa vie, et il lui attribuait déjà le même rôle social : créer un esprit public, lutter contre l'anarchie des intelligences, refaire l'unité par l'éducation des citoyens [3].

S'il écrivit, entre son premier et son second *Système de Politique positive*, sa philosophie des sciences, c'est uniquement pour des raisons d'utilité sociale et pour préparer

1. *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la Société*, 1822. *Pol. Pos.*, IV, appendice, p. 58.

2. *Lettres à Valat*, p. 121.

3. *Considérations sur le pouvoir spirituel*, mars 1826.

l'avènement du nouveau pouvoir spirituel. « L'ensemble de mes premiers essais me conduisit, dit-il, à reconnaître que cette opération sociale exigeait d'abord un travail intellectuel sans lequel on ne pourrait solidement établir la doctrine destinée à terminer la révolution occidentale. Voilà pourquoi je consacrai la première partie de ma carrière à construire, d'après les résultats scientifiques, une philosophie vraiment positive, seule base de la religion universelle [1]. » A la vérité, on peut se demander pourquoi il ne se borna pas à formuler les lois abstraites de la vie sociale, à écrire ses trois volumes de sociologie, s'il ne tendait qu'à préparer sa politique, c'est-à-dire l'organisation pratique d'un gouvernement conforme à ces lois. Pourquoi voulut-il d'abord systématiser les mathématiques, la physique, la chimie et la biologie? pourquoi conçut-il cet immense système cosmique et social, s'il ne visait qu'à la politique? — Simplement parce qu'il ne pouvait fonder la sociologie, la plus complexe des sciences, qu'en la faisant reposer par ses méthodes et ses principes sur les sciences plus simples déjà arrivées à la période positive. « Ma propre loi hiérarchique me démontra, dit-il, que la philosophie sociale ne pouvait prendre son vrai caractère et comporter une irrésistible autorité qu'en reposant explicitement sur l'ensemble de la philosophie naturelle, partiellement élaborée pendant les trois derniers siècles [2]. »

La philosophie des sciences naturelles devait dont logiquement préparer la philosophie sociale qui pouvait seule rendre possible la politique, et toute la philosophie positive des sciences cosmiques et humaines n'était qu'un préambule. Comte écrivait les deux passages qui précèdent en 1854 et en 1851, et on pourrait croire qu'il cédait au désir qu'il eut toujours de rendre l'histoire de sa pensée plus cohérente et plus systématique qu'elle n'était; mais la preuve qu'il ne

1. *Politique positive*, IV, appendice, p. 1.
2. *Politique positive*, I, p. 2.

reconstruisait pas son passé suivant les exigences du jour, c'est qu'il tient un langage analogue dans la première leçon de philosophie positive, prononcée le dimanche 2 avril 1826, quinze jours avant la première crise :

« Enfin, dit-il, une quatrième et dernière propriété fondamentale que je dois faire remarquer, dès ce moment, dans ce que j'ai appelé la philosophie positive, et qui doit sans doute lui mériter plus que toute autre l'attention générale puisqu'elle est aujourd'hui la plus importante pour la pratique, c'est qu'elle peut être considérée comme la seule base solide de la réorganisation sociale qui doit terminer l'état de crise dans lequel se trouvent depuis si longtemps les nations civilisées[1]. »

Quelques lignes plus bas il ajoute : Les lecteurs de cet ouvrage savent « que la grande crise politique et morale des sociétés actuelles tient en dernière analyse à l'anarchie intellectuelle. Notre mal le plus grave consiste en effet dans cette divergence qui existe maintenant entre tous les esprits relativement à toutes les maximes fondamentales dont la fixité est la première condition d'un véritable ordre social. Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré, par un sentiment unanime, à un certain nombre d'idées générales capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera essentiellement révolutionnaire malgré tous les palliatifs qui pourront être adoptés et ne comportera réellement que des institutions provisoires. » La philosophie positive a donc pour première mission de refaire l'esprit public, de donner aux croyances et aux opinions l'unité qui leur manque, et si ce n'est pas là de l'utilité pratique, c'est déjà de l'utilité sociale.

Sans doute Comte ne formule pas encore dogmatiquement sa conception étroite, utilitaire de la recherche scientifique ; il soutient même les droits de la spéculation pure, de la

1. *Philosophie positive*, I, 40.

recherche désintéressée, qui n'a d'autre but que de satisfaire notre besoin fondamental de connaître[1]. Il écrit cependant à Valat dès 1819 : « Je ferais très peu de cas des travaux scientifiques, si je ne pensais perpétuellement à leur utilité pour l'espèce ; j'aimerais autant alors m'amuser à déchiffrer des logogriphes bien compliqués. J'ai une souveraine aversion pour les travaux scientifiques dont je n'aperçois pas clairement l'utilité[2]. » Et cette opinion, comme la conception précédente, rentre directement dans la théorie de la méthode subjective.

Enfin, dans le dernier chapitre du sixième volume du *Cours de Philosophie positive*, Comte reprend en les développant les idées qu'il exprimait dans sa première leçon ; il apprécie l'action sociale propre à la philosophie positive, et il parle déjà de l'étude utilitaire et pratique des lois naturelles, de la combinaison des deux méthodes éminemment relatives qui vont constituer désormais la véritable logique humaine. « Alors, dit-il, notre intelligence, faisant à jamais prévaloir envers les plus hautes recherches cette même sagesse universelle que les exigences de la vie active nous rendent spontanément familière à l'égard des plus simples sujets, aura systématiquement renoncé partout à la détermination chimérique des causes essentielles et de la nature intime des phénomènes, pour se livrer à l'étude progressive de leurs lois effectives, dans l'intention permanente, d'ailleurs spéciale ou générale, d'y puiser les moyens d'améliorer le plus possible l'ensemble de notre existence réelle, soit privée, soit publique[3]. »

La sociologie est à peine fondée dans ses lois abstraites et sa méthode que l'auteur annonce déjà la réorganisation sociale et pratique de toutes les sciences.

On n'a donc pas le droit de parler de contradiction quand

1. *Philosophie positive*, I, p. 50.
2. *Lettre à Valat*, p. 99.
3. *Philosophie positive*, VI, 726.

on suit le développement logique de la pensée de Comte ; il n'a jamais tendu qu'à la synthèse subjective, c'est-à-dire sociale, de nos connaissances ; il n'a écrit sa philosophie des sciences que pour préparer sa politique et l'établissement du nouveau pouvoir spirituel ; dans tous ses écrits, de 1822 à 1856, on trouve la preuve irréfutable d'une complète unité de plan.

Qu'il soit devenu, à mesure qu'il se développait, plus systématique, plus étroit, plus utilitaire, ce n'est certainement pas contestable, mais il y a là le progrès logique et régulier d'une même conception philosophique dont il formula de bonne heure les principes et qu'il n'abandonna jamais.

Il avait raison d'appliquer à sa vie la définition célèbre de Vigny : « Une belle vie est une pensée de jeunesse réalisée dans l'âge mûr. »

Que reste-t-il après cela de la contradiction de Comte, du chemin de Damas, de saint Paul, et autres comparaisons malveillantes ? Non seulement la méthode subjective n'est pas le rêve d'un illuminé, mais elle était conçue par Comte, bien avant 1845, comme l'aboutissant de son système.

Ce n'est pas qu'il n'ait jamais abusé de la méthode et de la synthèse subjectives, malgré les préceptes de prudence qu'il avait pris soin de formuler : je dirai plus tard dans quelles conditions et pourquoi ; ce qu'il importait de montrer ici, c'est qu'il est venu rationnellement à la méthode subjective, en vertu de la logique intime et vivante de son système, et non à la suite d'une crise nerveuse qui aurait faussé son intelligence ou désorganisé sa pensée. On peut, dit à ce sujet Lewes, rejeter le *Système de Politique positive ;* mais y voir la preuve d'un cerveau troublé par la maladie, c'est une erreur bien autrement grossière que toutes celles qui se rencontrent dans cet ouvrage[1].

D'ailleurs, quand on replace la crise de 1845 dans la série

1. *History of Philosoph*, t. II, p. 727 de la traduction allemande.

des crises que nous connaissons, au lieu de l'isoler comme le fait Littré, elle perd singulièrement de son importance ; elle cesse d'être une maladie subite, imprévue, à conséquences lointaines et profondes, pour redevenir la manifestation passagère de la diathèse qu'Auguste Comte connaissait bien et contre laquelle il luttait de son mieux.

De plus, l'amour de Comte pour Clotilde, dont Littré parle aussi, ne se rencontra pas, comme il dit, avec la crise nerveuse ; il en fut, avec le travail intellectuel, la véritable cause, et c'est peut-être pour avoir mal connu l'ordre des faits que Littré a été conduit à l'interprétation erronée que je viens de réfuter.

Comte avait fait sa première déclaration d'amour dans une lettre datée du 17 mai 1845 ; il fut très nettement éconduit cette fois, et c'est le 22 qu'il dut s'aliter « après dix jours d'insomnie presque coutinue ». Il put se lever huit jours après, et reprendre ses travaux, mais la crise d'amour dura plus longtemps ; si longtemps qu'elle n'était pas encore finie le 22 novembre et qu'elle retentit sur toute la dernière partie de sa vie. Ce fut cette passion qui donna aux ouvrages postérieurs du philosophe ce caractère sentimental que Littré appelle mystique. A dire vrai, la crise nerveuse ne fut qu'un accident passager de la crise d'amour ; elle n'eut aucune conséquence sur l'état mental de Comte ; la véritable crise fut la crise de sentiment dont le retentissement fut infini. Je l'étudierai en détail quand je ferai la psychologie propre d'Auguste Comte, et montrerai l'influence qu'elle exerça sur le système. Je n'ai voulu, pour le moment, que détruire la légende, si légèrement forgée par Littré, d'une crise nerveuse apportant soudain l'incohérence et l'erreur dans cette admirable pensée.

Les diverses crises nerveuses qui se succédèrent chez Auguste Comte n'eurent donc pas sur sa pensée abstraite d'influence perturbatrice ; le système positiviste ne fut jamais ni faussé ni modifié par ces causes morbides. Si on

veut comprendre l'état mental très particulier du philosophe, on doit renoncer résolument à cette psychologie facile qui fait appel à des crises mentales, à des révolutions soudaines, quand il conviendrait, au contraire, d'analyser les raisons profondes d'un développement continu.

III

L'IDÉE D'UNE MISSION ET L'ESPRIT DE SYSTÈME

On peut voir d'après ce qui précède que, de sa jeunesse à sa mort, Comte ne rêva rien de moins que de réformer le monde, et ce rêve il le conçut et l'aima de toute la force de son âme, avec la foi ardente d'un messie. Mais cette foi messianique a son histoire, et, comme elle s'est accrue de tous les progrès de la doctrine et développée avec elle, comme elle a retenti d'autre part sur toute la pensée théorique et pratique de Comte, c'est pénétrer d'emblée dans la partie la plus profonde de son caractère que d'en considérer le développement.

C'est en 1817, à côté de Saint-Simon, que Comte prend pour la première fois une conscience encore assez vague de sa mission; jusque-là le messie qui dormait en lui ne s'est pas éveillé; il a été libre penseur, révolutionnaire, il s'est épris de la philosophie négative du XVIII[e] siècle, il a cru au rationalisme absolu de Rousseau, à la valeur de la déduction et de la raison individuelle; il a vécu dans un état d'esprit qu'il qualifiera plus tard d'anarchique; mais le voici secrétaire de Saint-Simon, occupé à la rédaction de l'*Industrie*, obligé par ses fonctions de s'instruire des choses sociales, et il s'aperçoit qu'il est particulièrement doué pour ce genre d'études. « Ce travail, écrit-il à Valat, m'a révélé une capacité politique dont je ne me serais jamais cru doué [1]. »

1. *Lettres à Valat*, p. 37.

Deux ans après, dans une lettre au même Valat, il déclare qu'il travaille avec l'espoir de contribuer un peu quelque jour au bonheur « du pauvre genre humain[1] ». Puis, à mesure que ses idées philosophiques s'ordonnent et s'organisent, sa foi se manifeste et s'affirme. Dès qu'il a donné plus que des promesses, dès qu'il a conçu et publié, en 1822, son *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la Société*, il parle de son rôle social, il voit déjà la société réorganisée, grâce à lui, par la science. Entre les philosophes négatifs de la Révolution et les théologiens rétrogrades, il voit place pour une politique organique fondée sur l'observation des faits, et cette politique il la fera. « Je travaillerai toute ma vie, et de toutes mes forces, à l'établissement de la philosophie positive, mais je le ferai parce que telle est ma vocation irrésistible, parce que là est la source de mon principal bonheur, et sans prétendre jamais à aucune autre récompense qu'à l'estime des têtes pensantes de l'Europe[2]. »

De ce jour, il croit à sa mission, et il ne cessera jamais d'y croire malgré tous les malheurs et tous les déboires que lui réserve la vie.

Rien ne pourra désormais l'empêcher de produire « la part d'utilité générale qui lui est dévolue[3] ». Il sera l'organisateur du nouveau pouvoir spirituel capable de remplacer l'Église et de réformer l'Europe par l'éducation ; il mettra fin à l'anarchie moderne, il fermera la période de crise ouverte par la Révolution ; au dogme négatif de la liberté de conscience il substituera l'autorité de la politique scientifique. Ce qu'il a publié jusqu'alors, son *Prospectus*, ses *Considérations sur les sciences et les savants*, ses *Considérations sur le pouvoir spirituel*, tout cela n'est qu'un plan qu'il va développer en l'exécutant; il a pris une conscience claire de lui-même : il sait qu'il sera Auguste Comte.

1. *Lettres à Valat*, p. 100.
2. *Lettres à Valat*, p. 126.
3. *Lettres à Valat*, p. 193.

Sa confiance et sa foi ont donc leurs sources dans la connaissance très nette qu'il avait de son intelligence, dans l'espoir de jouer un rôle social, d'être le prêtre et l'apôtre de la philosophie nouvelle, dans le désir d'organiser, par la science, la vie politique et le bonheur humain; et sans doute de pareils desseins supposent une étrange volonté d'être et d'agir, une certitude infinie de soi-même, mais la foi de Comte n'avait rien d'égoïste ni de bas; c'était la foi des réformateurs, où il entre autant d'abnégation que d'orgueil.

La première partie de son œuvre comportait l'organisation de la philosophie des sciences et l'établissement d'un système d'idées positives qui refît dans l'Occident l'unité des esprits. Il y travailla seize ans, de 1826 à 1842, sans avoir jamais un moment de découragement et de doute. Pendant ces seize années, il eut à vaincre des difficultés sans nombre, à lutter contre les hommes et contre les choses, et ce qui le soutint, ce fut le sentiment très haut de son devoir social et l'orgueil de sa destinée.

Il devint fou, et, une fois guéri, il se sentit longtemps menacé par le mal qui l'avait quitté. Nous savons comment il l'évita.

Il fut pauvre, il donna des leçons de mathématiques pour trois francs. Professeur à l'institution Laville, répétiteur et examinateur à l'École polytechnique, il dut s'acquitter en même temps de ces trois fonctions pour s'assurer l'existence, et il fut tellement absorbé par cette triple tâche qu'il ne trouva pas en six ans vingt jours consécutifs qu'il put consacrer à un repos complet « ou à la poursuite exclusive de ses travaux philosophiques[1]. »

Candidat à la chaire d'analyse à l'École polytechnique, il échoua en 1831, en 1836 et en 1840, malgré les services rendus et des titres incontestables.

Sa femme, qui le trompa sans vergogne et le quitta quatre

1. *Ph. pos.*, VI[e] vol., p. 14.

fois, lui rendit la vie du foyer difficile et dure. « Pendant « dix-sept ans de cohabitation, écrivait-il à Littré, j'ai sou- « vent conçu ainsi des pensées de suicide, auxquelles j'au- « rais probablement succombé si la profonde amertume de « ma situation domestique n'eût été surmontée par le sen- « timent croissant de ma mission sociale[1]. »

Il termina en 1842 la première partie de sa tâche, cette philosophie positive qui devait préparer la politique, et c'est ici que se place un des incidents les plus importants de sa vie, un des plus propres, en tout cas, à nous révéler tout ce qu'il y avait en lui d'orgueil et de foi.

Comte avait souffert de ses échecs successifs à l'École polytechnique; or, il se sentait déjà fort de l'approbation de Mill qui lui avait adressé dès la fin de 1837 une lettre flatteuse, des éloges du physicien anglais Brewster qui, en juillet 1838, avait consacré dans la *Revue d'Édimbourg* un article au *Cours de Philosophie positive*, et de l'adhésion de Littré qui le connaissait depuis 1840. Il était encore plus fort par le sentiment de l'œuvre accomplie, et c'est avec confiance qu'il crut pouvoir en appeler au public contre ce conseil de l'École qui par trois fois l'avait repoussé.

Par la publication du sixième et dernier volume de son cours, il ne doutait pas de conquérir l'opinion de la France et de l'Europe; par sa « préface personnelle » il voulait l'intéresser à son existence privée, en appeler au public des injustices commises, exercer par là une pression morale sur le conseil hostile et s'affermir à jamais dans ses fonctions de répétiteur et d'examinateur qui se trouvaient jusque-là soumises à une réélection annuelle. Il ne demandait pas davantage pour le moment; son modeste traitement lui suffisait pour vivre; plus tard, devenu vieux, il s'en remettrait à la France reconnaissante du soin d'assurer sa vie. « Quant aux prévoyances de la vieillesse, disait-il, si jamais

1. *Testament*, p. 51-52.

il y a lieu, la nation française saura sans doute y pourvoir spontanément[1]. »

Cette admirable confiance fut déçue; ni la France ni l'Europe ne s'émurent; le sixième volume du cours ne fut pas plus lu que les précédents et le conseil de l'École, après avoir réélu Comte l'année suivante, refusa de le réélire en 1844.

Il souffrit cruellement de cette disgrâce, mais son orgueil n'en fut pas abattu ni sa foi ébranlée.

Dans l'intervalle, Stuart Mill avait publié son système de logique; il y déclarait que le cours de philosophie positive plaçait « l'auteur dans la plus haute classe des penseurs européens[2] », il y parlait des « spéculations admirables » de Comte, de ses connaissances encyclopédiques, de son ouvrage « de beaucoup le plus grand de ceux qui ont été produits par la philosophie des sciences ».

Comte reçut sans protestations hypocrites ces éloges qu'il savait lui être dus, et se félicita simplement d'avoir obtenu du philosophe anglais « une aussi noble justice ». Il était plus que jamais convaincu de l'importance de son rôle philosophique et social, et quand il se vit suspendu de ses fonctions, il n'hésita pas accepter, à solliciter même de ses adhérents anglais les cinq mille francs qu'il venait de perdre. « Il n'est d'ailleurs pas inutile, disait-il, d'essayer aujourd'hui si la philosophie positive a acquis assez de crédit en Angleterre pour y pouvoir réaliser un emprunt de six mille francs; car je suis bien disposé à n'avoir cette obligation qu'à de véritables adhérents, dont l'estime et la sympathie me soient déjà acquises[3]. » Il ne voulait pas être aidé en tant que personne, mais comme fondateur du positivisme, et ce sentiment l'autorisait, croyait-il, à tendre aussi royalement la main.

1. *Ph. pos.*, VIe vol., p. 32-33.
2. T. I, p. 346 sqq.
3. *Lettres à Stuart Mill*, p. 251.

Stuart Mill, qui avait fait un an auparavant des offres personnelles, trouva très vite six mille francs, et annonça à Auguste Comte que la perte de son traitement serait couverte par MM. Grote, Molesworth et Raikes Currie. Comte accepta sans étonnement et avec une parfaite simplicité ce secours philosophique, et lorsque, en 1845, les trois Anglais refusèrent de le renouveler, il écrivit à Stuart Mill une très longue lettre pour lui prouver que le subside aurait dû être perpétuel et que les trois Anglais qui l'avaient obligé, manquaient à un devoir social. « Chacun, disait-il, devant subir la responsabilité de ses actes volontaires, j'ai donc acquis le droit de blâmer moralement tous ceux qui, refusant de diverses manières leur juste intervention, ont sciemment concouru à laisser un consciencieux philosophe lutter seul contre la détresse et l'oppression, de manière à consumer par des fonctions subalternes tant de précieuses journées de sa pleine maturité, qui devrait rester consacrée tout entière à une libre élaboration dont l'importance n'est plus contestée[1]. » Plus loin, il prend soin de distinguer la reconnaissance personnelle qu'il doit aux Anglais qui l'ont secouru, et au ministère français qui l'a vainement protégé contre l'École, des exigences légitimes qu'il peut faire valoir au nom de sa mission, et il ajoute : « M. Auguste Comte, ancien examinateur pour l'École polytechnique, doit à cette double influence une intime gratitude personnelle qu'il lui sera toujours doux de proclamer; mais l'auteur du *Système de Philosophie positive* ne pourra se dispenser de signaler convenablement au public impartial un double abandon qui devient aujourd'hui le complice d'une iniquité notoire[2]. »

Pendant les trois années qui suivirent, le déficit fut comblé tant bien que mal par des emprunts que Comte fit à ses amis, mais ces ressources ne pouvaient durer et c'est alors

1. *Lettres à Stuart Mill*, p. 390-391.
2. *Lettres à Stuart Mill*, p. 391.

qu'il adressa à l'Occident[1] un naïf et suprême appel. Il demandait, disait-il, qu'on lui procurât des leçons de mathématiques, mais, en réalité, ce qu'il voulait c'était un subside. « Tous ceux, concluait-il, qui s'intéressent au positivisme comme unique base de la régénération occidentale sont moralement obligés d'empêcher que son principal organe ne s'éteigne dans une injuste détresse au temps de sa plus parfaite maturité. Tant que la nouvelle philosophie n'aura point librement obtenu l'ascendant public, c'est sur ces adhérents privés que devra retomber l'indispensable entretien de la classe contemplative par la classe active[2]. »

L'Occident fut sourd mais Littré entendit, et, sur son initiative, fut institué le subside annuel dont Auguste Comte vécut jusqu'à sa mort. Il l'accepta comme il avait fait pour le subside anglais, et sans témoigner une reconnaissance excessive. « Je suis convaincu, écrivait-il à Littré, que l'ensemble de mes services mérite déjà que le public me défraye, même quand ma détresse actuelle ne proviendrait pas d'une injuste spoliation[3]. »

Ce subside d'abord temporaire devint perpétuel lorsque Comte eut perdu en 1851 la modeste place de répétiteur qu'il occupait encore à l'École polytechnique, et, à mesure qu'il développait dans sa *Politique* la religion de l'humanité, il attribua de plus en plus une signification sacerdotale à l'institution qui faisait vivre le grand prêtre.

Non seulement il recevait sans hésitations ni scrupules les revenus que Littré concentrait avant de les lui remettre, mais, à partir de 1852, il les administra lui-même et comme ils étaient encore notablement insuffisants, il n'hésita pas à faire les démarches nécessaires pour les augmenter : il

1. Comte comprenait sous ce nom la France, l'Angleterre, l'Italie, l'Allemagne, l'Espagne, c'est-à-dire les grandes puissances occidentales, par qui la régénération positive devait commencer avant de s'étendre à la Terre.

2. *Appel au public occidental*. Robinet, *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, IIe édit., p. 429.

3. Littré, *op. cit.*, 596.



demanda de l'argent à des Américains, il pria M. Vieillard, sénateur, d'en demander pour lui aux conservateurs qu'il croyait pouvoir rallier à la politique du positivisme, bien convaincu que l'importance de son rôle social légitimait ces demandes. — « Les grands travaux, disait-il, qui m'ont attiré ce sort exceptionnel m'assurent aussi le concours croissant des actives sympathies intellectuelles et sociales qu'exige une telle destinée[1]. »

Tel est l'état d'esprit dans lequel il aborda et termina la seconde partie de son œuvre, la réorganisation politique du monde par le positivisme; à l'autorité religieuse des papes il voulait substituer celle des sociologues et se considérait comme le grand prêtre de la religion nouvelle dont il réglait le dogme et le culte jusque dans les moindres détails ; à la place de la puissance déchue des féodaux et des rois il proclamait le règne temporel des industriels et des banquiers ; il réalisait dans sa pensée et dans son œuvre ce régime nouveau dont il avait fait la foi de sa vie et il légiférait encore lorsque la mort le surprit en 1857.

C'est le moment du plein épanouissement de son orgueil et de sa foi.

Dans l'ordre théorique il se croyait depuis Kant le plus grand penseur que l'Occident eût produit; il disait qu'il avait uni la science d'Aristote au génie politique de saint Paul, il parlait, sans l'ombre d'un doute, de l'incomparable mission que lui avait assignée l'ensemble de l'évolution humaine. Il était sûr de son immortalité ; il savait que la postérité le mettrait au rang de Descartes et d'Aristote, il faisait espérer à son amie Clotilde qu'il la rendrait immortelle. « Comme principale récompense personnelle des nobles travaux qui me restent à accomplir sous ta puissante invocation, j'obtiendrai peut-être, lui disait-il dans la dédicace de son *Système de Politique positive*, que ton nom

1. *Pol. positive*, II, XX.

devienne enfin inséparable du mien, dans les plus lointains souvenirs de l'humanité reconnaissante [1]. »

Dans l'ordre pratique il se considérait comme le chef religieux de l'Occident régénéré, il réclamait le Panthéon « usurpé par le catholicisme » pour la célébration du culte positiviste, pour l'exercice de cette religion nouvelle dont il avait formulé les rites, et, comme représentant du nouveau pouvoir spirituel, comme pape scientifique, il conseillait les hommes politiques, il écrivait à M. Vieillard sénateur, à l'ancien vizir Reschid-pacha, au tsar lui-même, pour défendre ou pour exposer la politique conservatrice du positivisme. Il alla jusqu'à concevoir la possibilité d'un rapprochement entre les positivistes et les jésuites, et il adressa au général de la compagnie un ambassadeur extraordinaire pour lui proposer une alliance contre les protestants et les sceptiques [2].

Ce n'est pas tout : il tenait toute prête une constitution nouvelle de la Société humaine, une organisation précise du nouveau pouvoir spirituel et du nouveau pouvoir temporel qui devaient régir à l'avenir toutes les nations occidentales ; il instituait le gouvernement politique des banquiers dans chaque pays, l'autorité spirituelle d'un seul pontife pour toute la race humaine, et il fixait à trente-trois ans le temps nécessaire pour le complet établissement du positivisme sur la Terre.

Je n'ai pas à insister, pour le moment, sur ces constructions sociales ; si j'en parle, c'est pour montrer à quelle hauteur l'orgueil de Comte était monté, quelle confiance il avait alors dans le succès du positivisme et quels progrès il avait fait dans sa foi à mesure que le système s'éclaircissait et se formulait.

Tous ceux qui l'ont approché dans ses dernières années ont pu éprouver les effets de cette confiance et de cet orgueil.

1. *Pol. Pos.*, I p. XX-XXI.

2. J'ai raconté cette ambassade dans la *Revue de Paris* du 1er octobre 1898.

Le grand prêtre n'admettait plus ni discussion ni critique ; il excommuniait les rebelles, les expulsait de la société positiviste qu'il avait fondée et ne leur pardonnait pas de méconnaître le caractère religieux et quasi sacré dont il s'était investi. N'osait-il pas en effet écrire à de Blignières. « J'ai publiquement saisi le pontificat qui m'était normalement échu; loin d'exciter la moindre réclamation, cet événement fit bientôt surgir chez plusieurs de mes correspondants occidentaux la suscription extérieure : *Au vénéré grand prêtre de l'humanité ;* manifestation surtout décisive sous les armoieries papales, dans les lettres mensuelles que m'adresse de Rome votre ancien camarade de polytechnique, Alfred Sabatier, que vous n'oseriez aucunement taxer de servilité, quoique vous ne puissiez jamais sentir combien il vous surpasse de cœur, d'esprit et même de caractère [1]. »

Quand la réalité ne se pliait pas à son rêve il l'interprétait à sa manière et rien n'est plus curieux que les conclusions que tirait toujours son orgueil des événements qui auraient dû l'humilier ou le froisser.

Il avait voulu fonder à plusieurs reprises la *Revue occidentale* qui échoua, et c'est en ces termes flatteurs qu'il apprécie son échec : « Le public d'élite auquel je m'adresse a mieux senti que moi l'incompatibilité d'une telle tentative avec la tendance générale d'une doctrine qui vient spontanément éteindre le journalisme [2] » ; le journalisme était en effet pour lui l'organe naturel des idées révolutionnaires.

Quand le gouvernement du coup d'État fit fermer son cours du Palais-Royal, il se flatta d'abord de le forcer à revenir sur sa décision, puis il se consola en disant « que le gouvernement, plus clairvoyant que lui, avait compris qu'il ne convenait plus au grand prêtre de l'Humanité de paraître dans une chaire et devant un auditoire [3] ».

1. *Correspondance,* Troisième partie, p. 320-21.
2. *Pol. pos.,* IV, p. XI.
3. Littré, *op. cit.,* p. 616-617.

En revanche il avait le talent de grossir démesurément tout ce qu'il pouvait interpréter en faveur de son système et de sa doctrine.

Une Anglaise lui écrit qu'elle approuve ses idées sur les femmes. « Sur ce sujet, lui dit-elle, il n'y a que vous ». et Comte cite avec orgueil cette phrase banale, il la met en relief dans la préface de sa *Politique*[1].

Un disciple espagnol, don José Segundo Florez, fait un recueil choisi du théâtre espagnol et en donne un exemplaire au maître en le qualifiant dans la suscription de « Simpatico filosofo ». Comte voit dans ces deux mots l'altruisme, le positivisme humanitaire, toute sa philosophie, et, dans son testament, il laisse à don José son édition de Cervantes en ajoutant[2] : « Je regrette de ne pouvoir mieux témoigner ma gratitude à l'éminent disciple qui seul a pleinement caractérisé l'ensemble de ma nature, en me qualifiant de *simpatico filosofo* ». Tout cela pour « simpatico filosofo » ; et don José était espagnol !

Comte était arrivé, par le développement régulier de sa confiance, à systématiser toujours dans un sens favorable les mécomptes comme les succès, les blâmes comme les éloges. Il était enivré de sa doctrine et de lui-même ; jamais philosophe ou poète, jamais créateur n'avait exprimé plus naïvement son orgueil.

Avec une pareille idée de son rôle social et de sa valeur personnelle, il devait fatalement se croire plus d'ennemis qu'il ne s'en était fait, et leur attribuer plus d'acharnement qu'ils n'en avaient mis dans leurs rancunes ; il ne manqua pas en effet de s'exagérer l'importance des animosités qu'il soulevait, il crut trop facilement à des conspirations du silence contre son nom et ses œuvres, il prêta même à ses adversaires l'étrange projet de le faire retomber, par leurs persécutions, dans une crise mentale analogue à celle de 1826

1. *Pol. pos.*, I, p. 21.
2. *Testament*, p. 32.



et, quand il fut exclu de l'École polytechnique, il parla trop souvent et trop de cette spoliation. Ici encore son orgueil s'abusait; il se croyait toujours le centre des choses; il ne pouvait pas juger plus impartialement ses ennemis que ses admirateurs.

Mais le caractère propre de cet orgueil, c'est qu'il reste toujours social et comme imposé au philosophe par son système et sa mission; sans doute Comte a la plus haute idée de son intelligence; la « confiance radicale[1] » qu'il se reconnaissait à dix-sept ans ne l'a jamais quitté; mais c'est toujours au nom de son œuvre sociale, de son rôle de Providence, qu'il réclame l'adhésion ou la protection des hommes; ce n'est pas pour lui, c'est pour le positivisme qu'il accepte ou sollicite le tribut de l'Occident.

C'est encore au nom de sa doctrine, bien plus qu'en son nom, qu'il parle aux hommes d'État et aux rois, qu'il interprète comme des adhésions profondes pour le système les éloges banals qui ne vont qu'à sa personne. A travers toutes les formules naïves par lesquelles il se traduit, son orgueil garde un caractère impersonnel qui l'ennoblit.

Comte avait en effet sacrifié à *l'Œuvre* tout ce qu'il y avait en lui d'égoïste, de vain, de passager; il avait supporté pour *l'Œuvre* la misère et le malheur, il avait vécu dans l'incertitude du lendemain, oublié jusqu'à cet amour-propre que tout autre que lui eût appelé sa dignité; il avait fini par ne faire plus qu'un avec le système, et cette soumission volontaire de la pensée individuelle à la pensée réformatrice va nous expliquer ce qu'il y eut parfois d'étrange dans les jugements trop systématiques qu'il porta toujours sur les hommes, sur les choses et sur la vie.

*
* *

1. Littré, *op. cit.*, p. 479.

A mesure que le système théorique et pratique se développait, il déborda en effet sur la pensée personnelle de Comte et finit par l'absorber. Comte ne pensa plus que par idées générales, par théories complètes, et c'est au nom de son système qu'il jugea les faits les plus particuliers ou les plus insignifiants, comme les individus.

On n'a pas oublié la préface du VI[e] volume de sa *Philosophie positive* et l'orgueil qu'il y manifesta; ce n'en est pas le seul trait curieux.

Dès les premières lignes, Comte nous annonce qu'il va nous entretenir de lui-même, et il donne en effet, quelques détails sur son existence privée ; mais aussitôt, emporté par le système, il ajoute « qu'il s'efforcera d'ailleurs autant que possible de caractériser l'intime connexité de cette existence avec l'état général de la raison humaine au XIX[e] siècle[1] ». Il veut dire qu'il va montrer le rapport de sa pensée et de son œuvre avec les principaux systèmes qui se partagent l'opinion; il tient parole, et nous explique pourquoi les théologiens et les métaphysiciens doivent logiquement tenir à l'écart des fonctions publiques le chef d'une école philosophique qui vient définitivement clore la période métaphysique et la période théologique de la raison. Il ajoute que, parmi les savants, il s'est aliéné les géomètres en défendant contre les mécanistes, héritiers de Descartes, l'indépendance des sciences organiques et que, pour la même raison, il s'est acquis la sympathie des zoologistes.

Tout cela, n'est pas invraisemblable, et Comte cite quelques noms à l'appui de ses affirmations : Guizot, « l'éminent organe » de l'école métaphysique, a refusé de fonder la chaire de philosophie des sciences qu'Auguste Comte « lui avait fait l'honneur » de lui demander ; Blainville, le naturaliste, l'a toujours, au contraire, aimé et protégé ; mais il y a ici un désir trop évident de construire, une tendance

1. *Phil. pos.*, VI, p. 6.

manifeste à ne juger les autres et soi-même que d'un point de vue logique, à expliquer une situation personnelle par ses rapports avec la loi des trois états.

Ce fut toujours la tendance de Comte, qui eut la prétention d'expliquer par des raisons systématiques ou sociales ses actes ou ses désirs particuliers comme sa situation individuelle, dès que son système se fut formulé.

Nous l'avons vu justifier le subside occidental par des raisons générales qui flattaient singulièrement son orgueil; quand il veut le faire augmenter, il ajoute : « L'obligation de concourir au subside est tellement irrécusable pour quiconque se reconnaît positiviste, que je l'érigerai prochainement en condition préliminaire d'une telle qualification. Quelque peu répandue que soit jusqu'ici ma doctrine, le moment me semble déjà venu de distinguer formellement ses vrais adhérents d'avec ceux qui prennent indûment un titre destiné bientôt à procurer l'estime publique[1]. »

C'est toujours la même substitution de raisons impersonnelles aux raisons particulières, le même désir de se confondre, en tant que personne, avec le système qu'il a fondé. Il eût souffert d'avouer une divergence de sa pensée individuelle et de sa pensée philosophique; il prétendait vivre systématiquement, et quand les désirs personnels devenaient ou trop profonds ou trop intenses pour qu'il pût les réfréner, il leur imposait toujours, avant de les accepter, une sorte de systématisation logique; il arrivait ainsi à leur donner une forme impersonnelle et comme sociale qui les légitimait à ses yeux.

Il tenait beaucoup à l'apppartement de la rue Monsieur-le-Prince qui lui rappelait les visites de Clotilde et l'année de bonheur qu'il avait vécue dans son amour; mais, le loyer étant assez élevé pour ses ressources (1600 fr.), il se dit qu'il devait quelques explications à ceux qui payaient le subside.

1. *Pol. pos.*, III, xxv-xxvi.

— Et voici ce qu'il trouva : « Quoique l'appartement que j'habite depuis onze ans excède réellement mes besoins matériels, je regarderais comme un profond malheur l'obligation de le quitter, d'après l'ensemble des souvenirs incomparables qui m'y lient le cœur et l'esprit. Je ne pourrai jamais oublier que là fut écrit, en 1842, le volume décisif qui termina mon ouvrage fondamental par la systématisation directe de la nouvelle philosophie. — Vu les fruits décisifs que l'Occident en a déjà retirés, j'oserais taxer d'ingratitude tous ceux qui, participant aux bienfaits publics ou privés de la religion nouvelle, me laisseraient matériellement ravir le siège de sa fondation. Les positivistes trop abstraits, que toucherait peu l'importance évidente d'un tel domicile envers mon bonheur personnel, devraient au moins se reconnaître obligés à me le conserver comme précieux instrument de travail [1]. »

C'est donc pour l'humanité plus encore que pour lui qu'il demande à garder le domicile sacré; il parle comme grand prêtre et fondateur. Avant d'avouer un désir personnel qui lui est cher, il a fait ce qu'il a pu pour montrer qu'il était conforme aux exigences de la doctrine.

Ce procédé d'organisation logique est bien plus visible encore quand il s'agit de souvenirs individuels; Comte repense sa vie passée et souvent il la tire au système dans ce qu'elle semblait avoir de moins systématique.

On se rappelle comment il devint fou en 1826 et comment il entra en convalescence en 1827, après un an d'incohérence et d'agitation mentales.

Plus tard, quand il essaya de s'expliquer à lui-même cet accès de folie, il tenta de ramener aux lois générales de sa philosophie l'évolution de son délire, et voici comment il l'interpréta : « Le trimestre où l'influence médicale développa la maladie me fit graduellement descendre du positivisme

1. *Pol. pos.*, III, XXVII.

jusqu'au fétichisme, en m'arrêtant d'abord au monothéisme, puis davantage au polythéisme. Dans les cinq mois suivants, à mesure que, malgré les remèdes, ma spontanéité ramenait l'existence normale, je remontai nettement du fétichisme au polythéisme et de celui-ci au monothéisme d'où je revins promptement à ma positivité préalable[1]. » Cette confirmation personnelle de la loi des trois états paraîtra des plus contestables à tout aliéniste : les maniaques ne sont pas plus fétichistes que polythéistes ; ils sont incohérents, et le désordre de leur pensée ne m'a jamais paru réductible à des règles aussi philosophiques. Comte s'est évidemment livré à une organisation artificielle de ses souvenirs dans le sens du système ; il a refait sa maladie.

Cette façon de juger, il l'applique aux autres comme à lui-même, et il arrive à formuler ainsi, sur de simples individus, des opinions dont la généralité fait sourire. Sa femme lui avait rendu la vie dure par son caractère désagréable et despotique ; il déclare, après s'en être séparé, qu'elle a été élevée « dans de vicieux principes et suivant une fausse appréciation de la condition nécessaire de son sexe dans l'économie humaine[2] ». « Son défaut total d'inclination pour moi n'a jamais permis, ajoute-t-il, que sa tendance indisciplinable et despotique pût être, à mon égard, suffisamment compensée par ces affectueuses dispositions, seul privilège où les femmes ne puissent être suppléées, et dont l'anarchie actuelle les empêche de sentir convenablement l'heureuse puissance. »

Quelques années après, Littré ayant essayé de le réconcilier avec sa femme qui désirait réintégrer, pour la quatrième fois, le domicile conjugal, Comte refusa très nettement, en formulant un jugement plus systématique et plus étrange encore que le premier : « Depuis notre fatal mariage du 19 février 1825, sa conduite, quoique très licencieuse, n'in-

1. *Pol. pos.*, III, 75.
2. *Lettres à Mill*, p. 75.

diqua jamais envers personne un véritable attachement; les deux autres instincts altruistes, soit vénération, soit bonté, lui sont encore plus étrangers. Malgré ses airs positivistes, sa nature restera purement révolutionnaire[1]. » C'est encore la loi des trois états qui sert de point de comparaison; Mme Comte, caractère insoumis, s'est arrêtée à la période critique et révolutionnaire, sans pouvoir arriver à la période d'organisation et de soumission positive. Comte mobilise ainsi toute une théorie pour expliquer des querelles de ménage; il éprouve le besoin de rendre philosophique l'aversion qu'il a pour sa femme, comme si d'être trompé ne suffisait pas.

On retrouve toujours cette même tendance dans les jugements qu'il porte sur les hommes, amis ou ennemis. Quand son viel ami Blainville meurt en 1850, il a le mauvais goût de prononcer sur sa tombe un long discours où, comme représentant de la religion de l'humanité, il apprécie sévèrement l'homme qui lui fit tant de bien. « La destinée théorique de Blainville présente, dit-il, une insuffisante harmonie entre l'aptitude intellectuelle et la disposition sociale. L'ayant essentiellement jugé d'après ce qu'il pouvait faire, je me suis toujours expliqué ainsi l'irrécusable imperfection de son développement effectif[2]. »

Dès les premiers mots, les prêtres et les collègues de Blainville, professeurs et membres de l'Institut, justement froissés de ce manque de tact, s'étaient silencieusement retirés; Comte, bien loin de s'émouvoir de cette désapprobation, en tira au contraire des conclusions générales favorables à son système : « Pour mieux comprendre ce discours, dit-il en le publiant, il faut noter que son début avait déterminé le brusque départ de tous les représentants officiels des diverses classes en décadence, théologiques et académiques[3]. »

1. *Testament*, p. 48-49.
2. *Pol. pos.*, I, p. 738.
3. *Pol. pos.*, 746.

Voilà comment les leçons lui profitaient !

Plus que personne, ses disciples étaient exposés à ces jugements d'ensemble qui noyaient un individu dans une doctrine ; quand il lut son testament à ses exécuteurs testamentaires, l'un deux, M. Lonchampt, le satisfit pleinement, « en faisant ressortir l'immortalité que cette mission devait leur procurer nécessairement » ; trois autres se permirent de critiquer la façon dont il parlait de sa femme et s'attirèrent cette réponse : « En voyant d'éminents disciples méconnaître des convenances aussi claires, j'ai bientôt constaté qu'ils subissaient un nouvel accès de la maladie révolutionnaire dont les positivistes actuels sont atteints d'après leur origine ordinaire... Ces conflits toujours imminents résultent du scepticisme d'où partirent presque tous mes disciples actuels et constituent la plus douloureuse fatalité de la situation sans exemple où je suis placé comme régénérateur[1]. »

Il finit, pour systématiser plus librement, par supposer, en 1856, que la religon positive était normalement établie depuis soixante et onze ans, et qu'il écrivait en 1927 : « Alors, disait-il, la réorganisation occidentale est assez accomplie pour avoir partout régénéré les âmes d'élite, de manière à nécessiter les livres qu'exige l'installation universelle de l'éducation encyclopédique[2] ». C'est grâce à cette fiction qu'il trace dans la *Synthèse subjective* les priucipes de la pédagogie positive ; le réel ne se prêtant pas au système avec une docilité suffisante, Comte n'avait pas hésité à devancer les temps et il systématisait l'éducation du xxe siècle, en supposant tout d'abord le triomphe complet du positivisme. C'est toujours la même confiance et le même besoin de synthèse ; il ne vivait plus que par et pour sa doctrine ; son orgueil, sa pensée abstraite, ses jugements, tout se résumait pour lui dans l'œuvre de régénération

1. *Testament*, p. 26 et 27.

2. *Synthèse subjective*, VIII.

sociale qu'il poursuivait depuis trente ans et dont il avait fait la loi de sa vie.

C'était encore un homme mais c'était surtout un système, et vers 1845 ce système fut amoureux.

IV

AMOUR ET MYSTICISME

Auguste Comte n'était pas un vieillard quand il connut Clotilde de Vaux, et son amour n'avait rien de sénile, comme l'ont trop souvent répété ses ennemis[1]; il avait quarante-six ans, il était en pleine maturité mentale et en pleine verdeur physique lorsqu'il rencontra pour la première fois, et par une circonstance fortuite, Clotilde de Vaux, alors âgée de trente ans ; elle vivait chez ses parents, loin de son mari qu'une peine infamante avait frappé, et s'occupait de littérature avec plus de bonne volonté que de succès.

Pendant un an les relations furent simplement mondaines, puis Auguste Comte s'éprit de la jeune femme ; il lui prêta des livres et une correspondance s'établit, qui a été publiée en 1884, conformément à la demande expresse de Comte, dans le même volume que le *Testament.*

La femme qui allait exercer une si grand influence sur la seconde vie du philosophe était aimable et jolie; ses cheveux blonds et soyeux descendaient en bandeaux plats de chaque côté du front; les yeux bleus, noyés de langueur, étaient extrêmement doux, et tout le visage avait cette expression délicate, cette beauté fine que donne la phtisie à ceux qu'elle tue.

Ses lettres sont en général insignifiantes ; elle se refuse sans trop de phrases et semble éprouver pour Comte une

1. M. Guardia dans une étude pourtant bienveillante (*Rev. Philos.*, 1887, p. 67), cite à propos de Comte le vers célèbre

Turpe senex miles, turpe senilis amor,

dont l'application a de quoi surprendre ici.



amitié reconnaissante qui ne va pas jusqu'à l'amour. Le seul tort qu'elle eut fut de se croire du talent et d'écrire pour le public.

Elle publia dans le *National*, en 1845, une nouvelle intitulée *Lucie*, qui manque complètement de valeur et d'intérêt. Elle y mettait en scène sa propre situation conjugale.

Là, dans un style convenu, avec une sensiblerie de commande, des prétentions infinies de sentiment et de pensée, elle finissait par demander une loi sur le divorce, qui permît à la femme trahie comme elle de se refaire une vie honorable et la sauvât de l'amour libre.

Une autre nouvelle qui ne fut jamais terminée, *Wilhelmine*, devait défendre la vertu, la pureté, et glorifier la félicité domestique contre l'amour libre ; Comte y avait collaboré, sur la demande de Clotilde, en écrivant pour l'un des personnages une lettre « à la fois philosophique et sentimentale sur les avantages et l'importance de l'institution de la famille et du mariage[1] ».

Enfin Clotilde de Vaux écrivit aussi quelques vers que Comte a pris soin de nous conserver et qui sont d'une désolante niaiserie. Elle disait par exemple dans *les Pensées d'une fleur* :

Quand le rossignol s'inspire
Sur ma tige, en se jouant,
Pour laisser résonner son chant
La nature entière expire.

Elle était assez contente d'une pièce sur Élisa Mercœur, où il y avait, disait-elle, « d'assez jolies pensées », et dont elle donnait l'échantillon suivant, sans plus de souci du bon sens que de la mesure :

Quoi, l'avoir au jeune âge ! le sentir dans son cœur
Le fardeau du génie qui vous mène au malheur!
Pourquoi ces tristes dons? — Ce sont crimes des dieux :
Mais j'adore et m'incline, Mercœur est dans les cieux.

1. *Lettre de Clotilde à Comte* (*Testament*, p. 478).

Comte vivait seul depuis deux ans quand il la rencontra, et bien que le départ de Mme Comte eût été pour lui une délivrance, on peut supposer que le changement d'existence l'avait surpris et que la solitude lui pesait après dix-sept ans de mariage.

De plus, il avait fini depuis trois ans le grand ouvrage de philosophie positive auquel il avait consacré la première partie de sa vie, et quoiqu'il préparât déjà sa politique, il n'était plus dans cette tension presque continue de la volonté où l'avait tenu seize ans la première composition; ces circonstances extérieures durent favoriser l'éclosion de son amour.

Ce qui le séduisit chez Clotilde ce fut sans doute la beauté, comme les sentiments sincères et simples que la littérature n'avait pas encore tués; il l'aima profondément et sa passion débuta par cette fameuse crise de 1845 que Littré n'a pas comprise.

Il n'y eut pas là, comme je l'ai montré, un retour de la folie de 1826; il y eut une crise nerveuse provoquée e prolongée par une crise d'amour infiniment plus grave qui coïncida avec « l'élaboration initiale » du *Système de Politique positive*, et cette coïncidence en fut une aggravation.

Comte écrivait, en effet, dans sa lettre d'aveu du 17 mai 1845 : « Ces précieuses émotions, ces effusions intimes, ces larmes délicieuses, tout cet ensemble d'affections plus fait pour être senti que décrit, contribuent aujourd'hui, dans le silence de mes longues nuits, à prolonger momentanément mon trouble physique passager, déjà provoqué par la reprise de mes travaux essentiels[1]. »

Clotilde répondit le 21 mai une lettre triste, décourageante et découragée.

« Il y a un an, disait-elle, que je me demande chaque soir si j'aurai la force de vivre le lendemain. Ce n'est pas

1. *Testament*, p. 249.

avec de telles pensées qu'on peut faire des coups de tête[1]. » La déception fut pénible, pour Comte ; il souffrit, et le 22 mai il se trouva tellement abattu qu'il fut contraint de garder le lit. « Comme la source du mal vous est bien connue, écrivait-il à Clotilde, vous ne me taxerez pas d'imprudence pour n avoir pas encore mandé mon médecin[2]. »

Il put se relever et reprendre ses fonctions journalières le vendredi 30 mai, après huit jours de cette mélancolie douce mais intense dont il parlait à Stuart Mill dans sa lettre du 27 juin 1845; mais la crise n'était pas terminée pour cela ; Comte avait promis de vaincre sa passion, de la transformer en respectueuse amitié : il y réussit si mal que deux mois après il n'avait pas repris la pleine possession de lui-même et que sa santé physique était encore troublée. « Quant à ma santé, disait-il, dont vous voulez bien me parler expressément, quoique beaucoup meilleure qu'il y a deux mois, elle n'a pas suffisamment recouvré jusqu'ici son véritable état normal, dont je m'étais trop hâté de vous annoncer le plein retour ; depuis une dizaine de jours, mon sommeil a même diminué notablement, surtout de deux nuits l'une, et entre autres, celle-ci ; mon estomac, malgré le régime aquatique, ne peut encore supporter impunément le moindre surcroît ou changement de nourriture [3]. »

Peut-être serait-il revenu plus vite à la paix du cœur ou tout au moins à la résignation, si Clotilde, touchée enfin par son amour, assaillie par des ennuis domestiques, et peut être aussi emportée par un de ces sentiments littéraires qui ne lui réussissaient pas, ne lui avait un moment proposé la vie en commun, en lui avouant un grand désir de maternité : « Depuis mes malheurs, mon seul rêve a été la maternité, disait-elle, mais je me suis toujours promis de n'associer à ce rôle qu'un homme distingué et digne de le

1. *Testament*, p. 253.
2. *Testament*, p. 255.
3. *Testament*, p. 287-288.

comprendre. Si vous croyez pouvoir accepter toutes les responsabilités qui s'attachent à la vie de famille, dites-le moi, et je déciderai de mon sort [1]. »

On juge de la joie de Comte, il touche enfin au bonheur, il tient sa Clotilde ! et c'est sur un ton lyrique qui lui répond : « J'ai dû hier, ma Clotilde, exercer hier sur moi-même un véritable effort pour ne pas répondre à votre divine lettre aussitôt après l'avoir relue devant votre autel. » Le malheur est que Clotilde, après ce premier pas, se refuse de nouveau et que son malheureux amant, plus passionné que jamais, reste un mois de plus dans le trouble physique et moral dont il se plaignait tout à l'heure. Il écrit en effet le 20 octobre : « Quoique l'agitation convulsive ait presque disparu, le sommeil reste insuffisant, sinon quant à sa durée totale déjà quasi normale, du moins pour la continuité et même pour le calme... Je m'étais vraiment remis à l'ouvrage beaucoup trop tôt, après notre crise de septembre qui m'a ébranlé bien plus profondément que je ne le croyais d'abord [2]. »

Un mois et demi plus tard, le 22 novembre, il n'était pas encore bien remis et faisait cet aveu intéressant : « Depuis six mois une extrême susceptibilité nerveuse, dont la source vous est bien connue, me laisse d'abord à la merci de chaque forte impression morale, bonne ou mauvaise [3]. »

Les variations de Clotilde, sa froideur du début, sa tendresse et sa pitié de jour en jour croissantes, sa proposition étrange du 5 septembre, son refus plus étrange du 7, tout cela avait mieux réussi à énerver l'âme de Comte que le jeu savant d'une coquette ; il n'était plus le maître de sa volonté ; il se sentait, comme il dit, à la merci de ses émotions ; et les événements qui se succédèrent pendant les quatre mois

1. *Testament*, p. 311-312.
2. *Testament*, p. 347.
3. *Testament*, p. 417.

suivants n'étaient pas faits pour relever son courage et rendre le calme à son cœur.

Clotilde dépérissait, minée par une maladie de poitrine, et Comte, qui l'aimait plus que jamais, la voyait mourir lentement, au moment même où l'intimité tous les jours plus étroite de leurs relations pouvait lui faire considérer comme prochain le bonheur qu'il lui demandait.

Elle mourut dans ses bras le 5 avril 1846, au commencement de sa trente-deuxième année.

Comte avait eu dans sa jeunesse des passions très sensuelles ; il avait aimé ardemment une Italienne du nom de Pauline et surtout sa femme, qu'il avait épousée pour l'avoir à lui seul ; il aima de même Clotilde dans son âme et dans sa chair, avec toute l'ardeur d'un homme qui se retrouve jeune et vivant après dix-huit ans d'un labeur opiniâtre et de spéculations abstraites. Comme il ne lui laissait aucun doute sur la nature de ses désirs et sur la peine « physique et morale » qu'il éprouvait à ne les pas satisfaire, elle lui conseillait de chercher ailleurs des soulagements à sa peine et Comte répondait gravement en termes précis : « Vous exagérez, Clotilde, la grossièreté masculine, au moins chez les nobles types. Elle nous permet en effet le plaisir sans amour, du moins quand notre cœur est libre ; lorsqu'il se sent vraiment pris, cette brutalité nous devient impossible. J'ai dû longtemps recourir, comme tant d'autres, à ces ignobles satisfactions, puisque toutes relations sexuelles avaient déjà cessé dans mon triste ménage un an avant votre propre mariage. Mais, depuis que je suis à vous, ma continence, quoique parfois douloureuse, est toujours peu méritoire parce que je ne pourrais pas vivre autrement [1]. »

Un autre caractère de cet amour, c'est la forme violente, dominatrice et bientôt religieuse qu'il prit, dès sa naissance.

Du moment où il aima Clotilde, Comte n'eut de pensées

1. *Testament*, p. 433-434.

que pour elle. Il la voyait deux fois par semaine, il lui écrivait sans cesse, quelquefois deux fois par jour, et, pour un léger retard des réponses, se forgeait des inquiétudes ; il les numérotait, les gardait comme des reliques, les relisait matin et soir. Pendant un an ou bien près, il fut atteint de cette maladie de la volonté que déterminent toujours les grandes passions et qui en favorise d'ailleurs merveilleusement la croissance. Il ajourna ses travaux, il s'accorda un repos qu'il n'aurait jamais osé prendre autrefois, il se complut dans la rêverie et l'inaction. Tout ce qu'il écrivit en fait de philosophie, ce fut la « *Lettre philosophique sur la commémoration sociale composée pour Mme Clotilde de Vaux au sujet de sa fête*[1] ». Il ne pouvait aimer autre chose que Clotilde, et toute son âme brûlait dans une continuelle adoration.

Du vivant même de son amie, il lui avait voué un culte comme à un dieu ; il faisait du fauteuil où elle s'asseyait pendant ses visites un autel devant lequel il lui adressait des invocations et des prières. Ce fauteuil, dit-il dans son testament, « ayant toujours été le siège de Mme de Vaux, dans ses saintes visites du mercredi, je l'érigeais, même pendant sa vie, et surtout après sa mort, en autel domestique... Il pourra remplir cet office tant que le permettra sa conservation, avec les fleurs que me fit ma sainte collègue et que j'ai constamment appliquées dans leur vase, à nos rites publics, quoique flétries depuis longtemps [2]... » Les lettres de Clotilde, ses fleurs, les vers ridicules qu'elle composait, tout devenait aussitôt l'objet d'adoration religieuse : « Vous lire, vous écrire, disait Comte dans ses lettres, m'attendrir presque jusqu'au fétichisme devant les précieux talismans que je vous dois et désormais répéter en pleurant votre suave canzone (*Quand le rossignol s'inspire sur ma tige en se jouant...*), voilà, ma Clotilde, ce qui calme toujours mon agitation con-

1. *Pol. pos.*, I, p. XXIV.
2. *Testament*, p. 19.

vulsive, qui n'existerait peut-être jamais si je pouvais vivre ainsi sans interruption [1]. »

L'histoire des passions est remplie de ces amours humains, malheureux ou trahis, qui se transforment en amours mystiques, et cette transformation s'explique sans trop de peine par l'analogie profonde de ces deux sortes d'amour.

Chez le mystique et chez l'amoureux, le sentiment qui domine l'âme c'est celui de la dépendance; ni l'un ni l'autre ne se sentent les maîtres de leur destin ; ils appartiennent à des dieux qu'ils doivent toucher par leur soumission, se rendre favorables par des prières ou des promesses, honorer d'un même culte. L'un et l'autre attendent de ce dieu une félicité qu'ils se représentent sans bornes ; tous les deux enfin ont le désir d'être élus entre les hommes, choisis au mépris de toute justice par une faveur spéciale du dieu et pour ces raisons du cœur que la raison ne connaît pas. Ils se font la même idée du salut et de la grâce.

C'est sans doute à cause de ces ressemblances que tant d'amoureux de la beauté charnelle, surtout lorsqu'ils sont d'une imagination exaltée et d'un tempérament psychopathique, finissent dans l'amour divin, les femmes dans l'amour de Jésus, les hommes dans celui de Marie.

Comte, par la façon dont il aima Clotilde vivante, semblait devoir apporter une confirmation de plus à cette loi : et, de fait, depuis la mort de Clotilde jusqu'à la sienne, toute sa vie sentimentale va tenir dans l'adoration mystique et contemplative de son amie.

Chez certaines âmes la transformation de l'amour humain en amour divin s'opère sans secousses et les sens, trompés et satisfaits à la fois par l'imagination, s'accommodent facilement de la vie nouvelle qui leur est faite ; chez la plupart, au contraire, ils se révoltent, ils crient, et les mémoires des grands mystiques nous racontent, souvent avec un véritable

1. *Testament*, p. 433.

luxe de détails, les luttes qu'ils ont dû soutenir contre la chair et le diable avant de s'anéantir dans la paix de Dieu.

Chez Auguste Comte les sens protestèrent contre la duperie dont ils étaient victimes, et ce ne fut pas trop de toute sa raison et de toute sa philosophie pour les dominer. Alors même que la mort eut tué tout espoir d'union véritable, Comte, qui désirait encore celle qu'il venait de perdre, essaya de réaliser en songe le bonheur qui lui échappait ; nous savons en effet, de son propre aveu, qu'il souhaita des rêves impurs et qu'il ne put pas, dit-il, dans son langage, « malgré sa vaine attente scientifique, en réaliser la systématisation [1] » ; mais le véritable intérêt de son évolution mystique n'est pas dans cette protestation ni dans cette perfidie banale des sens ; il est dans l'opposition qui ne pouvait manquer d'éclater entre son amour contemplatif et les tendances si actives et si sociales de sa philosophie.

Il sembla d'abord qu'une conciliation n'était pas impossible ; Comte s'efforça de faire entrer son amour dans son système, d'associer sa passion à sa mission sociale, et de faire bénéficier la cause sacrée de l'humanité de tous les sentiments profonds et tendres qu'il avait sentis naître dans son cœur.

A peine s'est-il épris de Clotilde qu'il fait un retour sur sa philosophie et se montre aussi préoccupé de l'influence de son amour sur sa mission que de son amour lui-même.

« Cette même connexité, dit-il à Clotilde, entre l'essor mental et l'essor affectif, s'applique en général à tous les grands travaux quelconques, quoi qu'en puisse dire la froide austérité de nos froids pédants. Mais elle convient assurément encore davantage aux travaux qui, comme les miens, directement relatifs à la philosophie sociale, se proposent continuellement de développer autant que possible la grandeur de la nature humaine, laquelle doit surtout dépendre

1. *Testament*, p. 128.

de la générosité des sentiments plutôt que l'étendue des conceptions. C'est donc, ma charmante amie (puisque vous daignez tolérer ce titre), sans aucune vaine affectation sentimentale peu convenable à mon caractère, mais d'après une conviction aussi raisonnée qu'intime, que je me félicite de la coïncidence de la douce résurrection morale que je vous dois avec l'élaboration naissante de mon second grand ouvrage, qui, loin de souffrir d'un tel concours, en vaudra certainement beaucoup mieux, comme une agréable expérience me l'indique déjà directement[1]. »

Le système ne veut pas céder ; comme toujours il interprète ; et Comte, bien loin de s'abandonner sans arrière-pensée à un sentiment personnel, parle de la conviction *aussi raisonnée qu'intime* qui lui fait voir dans son amour l'auxiliaire de sa mission.

Il revient souvent, dans ses lettres, sur cette idée. Son amour, dit-il, a renouvelé son âme, l'a rendue plus apte à son rôle de régénération sociale, l'a faite meilleure et plus généreuse, et c'est par là que cet amour s'ennoblit et se justifie à ses yeux. « Chaque jour, je me sens, grâce à vous, devenu à la fois meilleur et plus heureux. Même en ce qui concerne mon action philosophique sur l'humanité, la seconde moitié de ma noble carrière surpassera aussi la première[2]. »

Non seulement il se réjouit de cette passion qui le régénère, mais il songe déjà à la glorifier devant l'humanité. « Je ne serai vraiment satisfait à cet égard que lorsque je pourrai noblement exprimer à mon auguste public cette inappréciable efficacité d'une passion bien dirigée dont la grande élaboration humaine recueillera ainsi les principaux résultats indirects[3]. »

Un mois après la mort de Clotilde, il écrit à Stuart Mill qu'il va désormais tourner vers l'accomplissement de sa

1. *Testament*, p. 248.
2. *Testament*, p. 402.
3. *Testament*, p. 408.

mission sociale le trésor d'affection que Clotilde a fait naître en lui, et c'est dans cette pensée qu'il trouve le soulagement et comme l'apaisement de sa douleur.

Enfin six mois plus tard, il rassemble toutes les idées précédentes dans la dédicace du *Système de Politique positive* et remercie solennellement Clotilde de tout ce qu'elle a fait pour lui et par suite pour l'humanité. C'est elle qui lui a fait comprendre le rôle du cœur et du sentiment dans la philosophie sociale, et qui a été ainsi l'intime collaboratrice de la seconde partie de son œuvre, la *Politique positive*.

Au moment même où il passait de la philosophie abstraite à la synthèse sociale et à la politique, il a eu le bonheur, pense-t-il, d'être régénéré par l'amour de Clotilde, de sentir se réveiller en lui tous ses sentiments généreux de protection et de dévouement. « Par une heureuse coïncidence, dit-il, cette inclination décisive surgit aussitôt que ma nouvelle élaboration exigea vivement un digne essor personnel des affections tendres. Dès notre première expansion, je te signalai naïvement la solidarité que déjà je sentais s'établir entre le cours de mes plus hautes pensées et celui de mes plus chers sentiments[1]. »

Dans la première partie de sa vie il avait éclairé le cœur par l'esprit, mais dans la seconde partie il allait éclairer l'esprit par le cœur, c'est-à-dire l'organisation humanitaire, la rénovation sociale, par l'amour; bien loin d'entrer en conflit avec sa mission sociale, sa tendresse personnelle la favorisait; sa vie privée si longtemps opposée à sa vie publique allait enfin la seconder. « Jusqu'alors, en effet, dit-il ma mission sociale m'avait seule fait supporter la profonde amertume de ma situation domestique. Sous ton impulsion spontanée, j'ai au contraire senti avec délices que, par une tardive réciprocité, ma vie privée tendrait désormais à mieux développer ma vie publique[2]. »

1. *Pol. pos.*, I, p. VII.
2. *Pol. pos.*, I, p. V.

On pourra sans doute trouver étrange et peut-être inopportune cette préoccupation de Comte, ce souci de son système qui l'empêche d'aimer librement, simplement, comme tout le monde, et de s'abandonner sans philosopher à un sentiment personnel; mais ce souci a pourtant sa grandeur qu'il serait injuste de méconnaître. Du jour où il a été amoureux, la première pensée de Comte a été pour sa mission, pour ce rôle social dont il avait fait sa vie, et il a fait effort de logique et de système pour se persuader que, loin de nuire à sa philosophie et d'en modifier la direction générale, l'amour devait en être l'auxiliaire le plus puissant. C'est la seule raison pour laquelle il systématise en termes pédants les sentiments profonds et très personnels qu'il éprouve.

Il systématise tout autant quand il s'agit d'interpréter l'âme de Clotilde ; il la refait à plaisir, il l'organise, et par ce don étrange de grossissement que nous lui connaissons, il lui découvre des mérites philosophiques, des qualités positivistes qui font sourire.

Mme de Vaux était restée longtemps croyante; cela suffit pour qu'il lui attribue le sentiment de la vie sociale au moyen âge, et qu'il l'oppose aux âmes révolutionnaires dont sa femme était un exemple. « La profonde impression, dit-il, qu'une âme comme la tienne dut recevoir d'abord du catholicisme, avait heureusement préservé ton émancipation finale de toute halte sérieuse dans le vain déisme du siècle dernier ; d'ailleurs ton esprit, malgré sa douce gaieté, ne pouvait se contenter d'une attitude essentiellement critique, qui ne convient plus qu'aux écrivains subalternes. Tout ce que l'admirable régime du moyen âge offrit de noble ou de tendre, tu comprenais que la vraie sociabilité moderne peut et doit se l'approprier pleinement [1]. »

Il fait mieux encore; il admire les pauvretés que Clotilde

1. *Pol. pos.*, I, p. x.

écrit, il leur donne bien gratuitement une portée sociale et une valeur philosophique.

Quand l'inepte *Lucie* paraît dans le *National*, en juin 1845, Comte l'accueille en termes élogieux, parle des douces larmes qu'il a versées à cette lecture et du plaisir qu'il éprouve à voir Clotilde défendre les vrais principes sociaux. Pour *Wilhelmine* c'est de l'enthousiasme ; il voit dans cette œuvre un nouveau plaidoyer en faveur « des lois inviolables de la sociabilité élémentaire » ; il l'oppose aux paradoxes antisociaux de George Sand et déclare que le talent de Clotilde n'eût pas redouté avec le sien « une équitable comparaison[1] ».

Voilà Clotilde dotée à la fois du génie de Sand, d'une philosophie sociale conservatrice, et capable de collaborer dignement par ses ouvrages aux progrès du positivisme ; elle eût été, si elle eût vécu, non seulement « une noble compagne » et « une précieuse conseillère », mais aussi « une éminente collègue dans l'immense régénération » réservée au XIXe siècle[1] ». Comte ne doute pas que l'humanité ait perdu dans Clotilde une bienfaitrice, et comme lui-même a été régénéré par son influence et vivifié par son amour, il associe son nom au sien dans la reconnaissance humaine.

Il a donc prêté du talent, de l'intelligence et de la philosophie à une jolie femme qui n'avait pas de talent, peu d'intelligence et qui paraît avoir été fermée à toute espèce d'idées générales. Son excuse c'est évidemment son amour, mais cette systématisation reste cependant la plus étrange qu'il ait encore faite, car jamais la matière ne fut plus rebelle : il a refait et repensé Clotilde pour l'aimer systématiquement et la canoniser ensuite.

Après ce que j'ai dit de son orgueil, du sentiment qu'il avait de sa mission et du rôle social qu'il attribuait à Clo-

1. *Pol. pos.*, I, XII.
2. *Pol. pos.*, I, p. IX.



tilde, on ne s'étonnera pas qu'il ait cherché dans l'histoire les comparaisons les plus flatteuses pour cet amour ; Dante et Béatrice, d'Alembert et Mlle de Lespinasse, tels sont les noms qu'il cite lui-même et nous pouvons être assurés qu'il croyait honorer d'Alembert et même Dante.

*
* *

Mais tandis que cet amoureux faisait effort de système pour mettre son amour au service de sa mission, un autre travail moins conscient s'accomplissait ; l'amour réagissait profondément sur le système ; il inspirait au philosophe quelques-unes de ses théories sociales ; enfin il retentissait sur ses habitudes mentales et sur l'ensemble de sa vie personnelle.

Plusieurs causes favorisèrent cette influence.

La première, nous la connaissons déjà : ce fut le caractère platonique imposé par Mme de Vaux à un amour qui fut toujours très sensuel pour Auguste Comte ; la seconde c'est la chasteté volontaire à laquelle il se soumit, non seulement du vivant de Clotilde mais encore après sa mort.

Tous ses désirs d'amant et d'homme, à la fois surexcités et refrénés, devaient fatalement refluer sur sa pensée et sur ses sentiments.

Entendons-nous bien cependant sur cette influence sentimentale ; elle fut très grande, mais on l'exagérerait en disant qu'elle a modifié complètement l'orientation du système.

Auguste Comte avait depuis longtemps conçu les idées originales de sa doctrine quand il rencontra Clotilde, et sa philosophie reste la même, avant comme après son amour.

Le positivisme a toujours tendu, en vertu de sa propre logique, à l'organisation du bonheur humain, et ce n'est pas l'influence d'une femme qui en a fait une philosophie humanitaire.

La morale sociale de l'altruisme étant déjà formulée dans le *Cours de Philosophie positive*, six ans avant que Comte fût amoureux, et ce n'est pas l'amour humain qui l'y a conduit.

Bien plus, la religion de l'humanité, qu'on a trop facilement ridiculisée, est dans la ligne du système et ne relève pas plus que les spéculations précédentes de la crise sentimentale que Comte a traversée. Après avoir fait la philosophie des sciences, et organisé toutes les sciences dans un sens social et humanitaire, après avoir proclamé que la morale sociale consistait dans le développement de l'altruisme, Comte avait le droit de rendre plus concrète sa doctrine en faisant de l'intérêt général de l'espèce humaine et du culte de l'humanité le principe de sa religion. Il y avait là un objet de dévouement et d'amour, une source d'émotions communes, un motif général de conduite ; et si l'on peut contester l'efficacité de ce motif on ne peut nier que le positivisme tout entier conduisait Comte à la proclamer. L'altruisme, la reconnaissance pour l'humanité morte ou vivante, la seule providence que nous connaissions et dont nous puissions chaque jour augmenter le pouvoir et l'intelligence, ce sont là des sentiments que Comte ne pouvait recevoir de personne, car ils sont à l'origine comme à la fin de son système et de sa vie.

Mais si l'influence de Clotilde ne fit pas naître ces sentiments, elle les développa singulièrement et finit par les transformer quelque peu. Comte, après avoir goûté pendant près d'un an le plaisir de subordonner tous ses rêves, toutes ses pensées quotidiennes à un sentiment unique, se trouva porté par cette expérience personnelle à s'exagérer dans la vie sociale le rôle du cœur. « Après avoir, dit-il, noblement consacré la première partie de ma vie publique à développer le cœur par l'esprit, je voyais sa seconde partie vouée surtout à éclairer l'esprit par le cœur, sans les inspirations duquel les grandes notions sociales ne peuvent acquérir

leur vrai caractère. Mais pouvais-je aspirer à ces nouvelles lumières si je n'eusse dignement subi l'énergique ascendant du sentiment le mieux propre à dégager l'homme de sa personnalité fondamentale, en faisant dépendre d'autrui sa propre satisfaction[1] ? »

Il avait savouré la joie « de subordonner au cœur l'ensemble de la vie humaine » ; il avait répété souvent, les yeux fixés sur Clotilde : « On se lasse de penser et même d'agir ; jamais on ne se lasse d'aimer. » Le résultat fut que, dans la suite, il conçut la vie idéale sur le type de celle qu'il avait un moment vécue : « Il est encore meilleur d'aimer que d'être aimé, proclame-t-il dans le *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme ;* des cœurs étrangers aux terreurs et aux espérances théologiques peuvent seuls goûter pleinement le vrai bonheur, l'amour pur et désintéressé dans lequel consiste réellement le souverain bien que cherchèrent si vainement les diverses philosophies antérieures[2] ».

C'était le cœur, l'amour, qui devait préserver l'intelligence des spéculations oiseuses, des recherches inutiles, et organiser la science par le sentiment ; par l'amour seulement la connaissance devenait vraiment religieuse, elle participait, en se soumettant au cœur, à cette religion dernière que Comte venait de créer avec l'humanité pour dieu et l'altruisme pour morale.

Par ce sentiment si puissant et si simple, le peuple et les humbles pourront, pensait-il, venir sans effort au positivisme ; tout le monde n'est pas capable de comprendre la savante construction qui nous a fait passer de la philosophie des sciences à la philosophie sociale, et de venir à l'altruisme, en vertu des raisonnements abstraits qui disciplinent l'esprit avant de le soumettre rationnellement au cœur ; l'amour sera le grand initiateur, c'est lui qui fera la cohé-

1. *Pol. pos.*, I, p. VII.
2. *Pol. pos.*, I, 221.

sion des âmes; il sera le lien organique et vivant des sociétés.

Dans la société idéale où chacun doit être enivré d'altruisme, les femmes auront certainement le rôle le plus délicat et le plus utile, car elles n'auront qu'une seule et unique fonction, celle d'aimer : « à ce titre, elles sont chargées d'abord comme mères, puis comme épouses, de l'éducation de l'humanité[1] ».

Elles sont la « providence morale » des hommes ; par leur influence affective elles doivent diriger les savants et les philosophes vers l'altruisme, l'utilité pratique, et les sauver des divagations théoriques : « J'ai assez indiqué, dit Comte, comment elles réagiront ainsi envers les philosophes qui, à moins d'être indignes de leur propre mission, sentiront le besoin personnel d'aller souvent retremper leur âme à cette source spontanée de la vraie sociabilité afin de mieux combattre la sécheresse et la divagation qui tendent à résulter de leurs habitudes. Le sentiment, quand il est profond, rectifie de lui-même ces abus naturels[2]. »

Vis-à-vis de la classe active, et en particulier des prolétaires, dont les revendications sont une perpétuelle menace de trouble en même temps qu'une cause de progrès, l'influence de la femme consistera encore à faire prédominer l'amour sur la violence ; elle sera surtout destinée « à combattre leur tendance spontanée à abuser de leur énergie caractéristique afin d'obtenir par la violence ce qu'ils devraient attendre d'un libre assentiment[3]. »

Les femmes représentent le sentiment, le cœur ; elles sont les éléments essentiels du nouvel ordre social fait de solidarité réciproque et d'amour ; nous devons restaurer pour elles le culte que le moyen âge leur avait voué « en systématisant la reconnaissance continue qu'inspirera de plus en

1. *Pol. pos.*, I, 254.
2. *Pol. pos.*, I, 228.
3. *Pol. pos.*, I, 228.

plus leur salutaire ascendant moral[1] ». Ce sera le premier degré du culte de l'humanité. La femme sera seule capable, par ses titres moraux, de symboliser pour les fidèles l'objet du culte, car « c'est le type le plus direct et le plus pur de l'humanité qu'aucun emblème ne représentera dignement sous une forme masculine[2] ».

L'influence de Clotilde est évidente ici ; le bonheur suprême est conçu sous la forme du bonheur que Comte a goûté près d'elle ; c'est encore Clotilde qui lui a fait comprendre la possibilité d'une adhésion directe des cœurs au positivisme, c'est elle qu'il eût chargée, sans la mort, de la conversion affective des âmes : « Moi-même sans doute, je dois finalement viser au cœur, mais je ne puis y atteindre qu'indirectement, par l'esprit, en faisant prévaloir les idées qui correspondent aux nobles sentiments ; à toi je réservais l'office inverse plus puissant et non moins efficace qui, par l'excitation directe des émotions sympathiques, dispose l'intelligence à l'admission presque irrésistible des doctrines vraiment générales[3]. »

Enfin, la glorification des femmes, c'est la glorification de Clotilde et le rôle social qu'il leur attribue c'est le rôle qu'elle a joué dans sa propre vie[4].

A-t-on le droit de parler ici de mysticisme ? Littré pose la question et la résout par l'affirmative dans le chapitre de son livre où il discute l'opinion de Comte que l'esprit doit être subordonné au cœur.

« Avant tout, dit-il, posons la question comme M. Comte l'a posée. Voici donc ses expressions : la longue insurrection moderne de l'esprit contre le cœur » (*Pol. pos.*, I, 405). « L'affection seule source normale de l'activité humaine » (*Ibid.*, p. 402). « Le sentiment doit toujours dominer l'in-

1. *Pol. pos.*, I, 255.
2. *Pol. pos.*, I, 210.
3. *Pol. pos.*, I, p. XIV-XV.
4. *Testament*, p. 131.

telligence » (*Ibid.*, p. 435). « Les passages abondent où M. Comte établit cette doctrine [1]. »

Après quelques pages de discussion, il arrive à la conclusion suivante :

« Le mot cœur est pris ici en deux sens non distingués, l'un qui est celui que nous connaissons tous, l'autre est le sens que les mystiques donnent à leur sentiment intime. Dans le premier sens, le cœur n'a de conflit ni historique ni psychologique avec l'esprit, et tous les deux se coordonnent pour former l'évolution progressive. Dans le second, le cœur devient, par la transformation mystique, un centre enflammé dont l'ardeur est supérieure à toute clairvoyance ; mais alors l'histoire et la psychologie, sans ignorer la mysticité, viennent déclarer qu'il n'y a jamais eu, qu'il ne peut rien y avoir de pareil à ce rôle du cœur [2]. »

Telle est l'interprétation de Littré. Nous savons déjà que son interprétation de la méthode subjective ne vaut rien ; celle-ci vaut-elle mieux ?

Je n'ai pas besoin d'insister longuement, après tout ce qui précède, pour montrer tout d'abord qu'il a mal compris l'opposition de l'esprit et du cœur : l'esprit, c'est la spéculation rationnelle ; le cœur, c'est le sentiment social, l'amour des autres, et la subordination de l'esprit au cœur c'est la subordination des recherches scientifiques à l'utilité sociale, sous l'influence du sentiment. L'insurrection de l'esprit contre le cœur, qui s'étend du XVIe siècle à nos jours, c'est l'insurrection de la critique contre l'ordre social établi par le moyen âge, et de la raison individuelle contre le sentiment social. Le contexte ne laisse aucun doute sur cette signification des mots cœur et esprit, et si Littré avait fait des citations plus complètes au lieu de citer des membres de phrases, il n'aurait pu lui-même hésiter.

Est-il vrai maintenant que par ce mot cœur Auguste Comte

1. Littré, *Op. cit.*, p. 540.
2. Littre, *Op. cit.*, p. 546.



ait parfois entendu la connaissance sentimentale des mystiques, l'intuition immédiate de l'amour qui nous place en dehors de toute logique intellectuelle, au centre de la vérité ?

Si Auguste Comte a donné ce sens au mot cœur, on peut le ranger sans réserves parmi les mystiques, car le mysticisme est surtout dans cette conception du sentiment et du cœur ; mais Littré ne cite aucun texte à l'appui de cette interprétation ; il la propose sans la justifier, et la justification eût été de fait impossible.

Ce n'est pas qu'Auguste Comte ne donne pas à l'amour un rôle d'initiation dans la conversion des âmes au positivisme, et j'ai cité à dessein quelques phrases où il parle de ce rôle de l'amour ; mais on ne peut sans erreur voir là une méthode nouvelle, opposée à la méthode rationnelle ou même indépendante de cette méthode. Sans doute l'amour peut nous placer d'emblée au véritable point de vue social où la voie scientifique ne peut nous conduire qu'après une longue élaboration ; mais il est impuissant de lui-même à nous diriger sans se soumettre aux doctrines vraiment générales; s'il s'exerçait indépendamment de la raison et de toute notion systématique, *une agitation mystique entraînerait l'homme et l'humanité à d'éternelles fluctuations ou à des divagations indéfinies* [1].

En d'autres termes, on peut déterminer l'adhésion des cœurs et la prédominance des sentiments sociaux par des raisons abstraites et systématiques et l'on peut aussi, par l'excitation directe de la sympathie et de l'amour, amener les âmes à admettre les doctrines générales qui fondent les sentiments sociaux, mais dans aucun cas l'amour n'est illuminé comme l'a cru Littré : jamais il ne peut se substituer à l'esprit dans la connaissance du vrai.

Il n'y a pas de connaissance mystique chez Comte, et Littré s'est trompé sur ce point comme sur bien d'autres ;

1. *Pol. pos.*, I, xv.

mais, si le système reste rationnel dans sa source, ne conduit-il pas au moins à une espèce particulière de mysticisme, à ce repos de l'âme dans l'amour que les quiétistes ont célébré?

Sur ce point la discussion est beaucoup plus délicate. Comte a glorifié l'amour pur, l'amour désintéressé et même l'amour contemplatif; nous l'avons vu déclarer tout à l'heure qu'on se lasse d'agir et de penser mais qu'on ne se lasse pas d'aimer. Il a écrit que la vie devait être une longue prière; il a demandé le sacrifice complet de l'individu à l'humanité; il a voulu qu'on adressât à l'humanité le même hommage que Thomas A' Kempis offre à son Dieu : *Amem te plus quam me, nec me nisi propter te*. Sur la fin de sa vie, il recommandait à ses disciples la lecture de l'*Imitation* que lui-même lisait tous les jours et dont il disait : « Jusqu'à ce que le positivisme accomplisse, en invoquant l'humanité, la synthèse morale et poétique ébauchée par le catholicisme au nom de Dieu, le mystique résumé du moyen âge nous servira de guide journalier pour étudier et perfectionner notre nature[1]. »

On ne peut contester qu'il y ait là des tendances quiétistes très nettes, et pourtant, lorsque Comte se demande quelle est la meilleure façon d'aimer les autres, de leur témoigner sa sympathie, il met l'action au-dessus de la contemplation, l'amour actif et concret des hommes au-dessus de l'amour vague et inactif de l'humanité; il se défend énergiquement « contre tout reproche de mysticisme et de quiétisme[2] ». Il déclare que la philosophie positive condamne « la dégénération affective qui dispose à négliger les œuvres pour ne cultiver que les inspirations ».

« Un tel culte, disait-il, en parlant de la religion de l'humanité, ne peut jamais conduire à dédaigner l'activité qu'il doit discipliner, car il développe les affections qui nous

1. *Pol. pos.*, IV, 406.
2. *Pol. pos.*, IV, 93.



poussent immédiatement au bien. Si la pratique semblait disposer à l'inertie, cette dégénération indiquerait nécessairement un défaut de sincérité [1]. »

Ailleurs il dit dans des termes plus précis encore : « L'amour ne saurait être passif ; il ne stimule la raison et surtout l'imagination que pour mieux diriger l'activité d'où émana la positivité, étendue ensuite au domaine contemplatif et enfin à la vie affective [2]. »

Comment expliquer ces affirmations contradictoires, cette condamnation du mysticisme et ces mystiques professions de foi, si l'on n'admet pas qu'après avoir tenté de se confondre, les tendances affectives et les tendances philosophiques de Comte finissaient par diverger ? — Sans doute l'amour de Comte pour Clotilde s'était efforcé de devenir systématique en se reportant sur l'humanité, et l'austère positivisme, fait jusqu'ici de science abstraite et dogmatique, s'était ouvert à l'amour, mais la fusion complète n'était pas possible entre un système de politique et le plus antisocial des sentiments humains ; et de fait, tandis que la philosophie positive s'organisait toujours pour la conquête sociale du monde, la vie personnelle du philosophe allait s'immobiliser dans la prière et la contemplation.

Nous connaissons la forme religieuse que sa passion tendait à prendre du vivant même de Clotilde. Ce fut bien pis après sa mort. Dès le cinquième jour il réglait minutieusement les excercices du culte qu'il allait lui rendre et qu'il devait pratiquer trois fois par jour, pendant treize ans et demi.

Aussitôt levé, à cinq heures et demie, il faisait une prière d'une heure qui se composait d'une commémoration et d'une effusion.

La commémoration durait quarante minutes. Comte, agenouillé devant le fauteuil-autel, évoquait l'image de Clotilde,

1. *Pol. pos.*, IV, 94.
2. *Pol. pos.*, I, 394.



récitait des vers en son honneur et revivait par la pensée, et suivant un ordre chronologique, toute l'année de bonheur qu'il avait vécue près d'elle. A chaque étape de ce chemin de l'amour correspondait un titre différent.

De juin à septembre, c'était *l'initiation fondamentale*; de septembre à octobre, *la crise décisive* ; d'octobre à janvier, *la transition finale* ; de janvier jusqu'à la fin, *l'état normal.*

Chaque étape était elle-même subdivisée ; dans la transition finale, Comte distinguait *l'épanchement total*, *l'abandon sans réserve*, *la familiarité continue*; dans l'état normal, *l'intimité complète*, *la parfaite identité*, *l'union définitive*, etc., et, à mesure qu'il avançait dans cette revue de ses souvenirs, il se récitait des fragments des lettres de Clotilde, il évoquait d'elle des images différentes.

L'effusion durait vingt minutes. Comte, agenouillé devant les fleurs de Clotilde, évoquait d'abord son image et lui récitait des vers italiens, puis il se levait pour se rapprocher de l'autel et debout adressait à son amie des invocations où il mêlait le langage des mystiques à l'expression de son amour. Il lui disait : « *Un*, union, continuité; *deux*, arrangement, combinaison ; *trois*, évolution, succession... l'homme devient de plus en plus religieux — la soumission est la base du commandement. — Adieu, ma chaste compagne éternelle. — Adieu, mon élève chérie et ma digne collègue. Addio sorella. Addio cara figlia. Addio casta sposa ! Addio, sancta madre ! Virgine madre, figlia del tuo figlio, addio. » Puis il s'agenouillait encore et reprenait les yeux ouverts quelques phrases du début de la commémoration. Enfin, à genoux devant le fauteuil-autel recouvert de sa housse, il invoquait encore Clotilde, lui parlait et lui répétait trois fois : « Amem te plus quam me, nec me nisi propter te ! » A dix heures et demie, la même cérémonie recommençait et durait vingt minutes; c'était la prière du milieu du jour ; elle était composée comme la précédente d'une commémo-

ration où Comte rappelait encore les principaux souvenirs de son amour et d'une effusion où il reprenait ses invocations, récitait des vers et terminait encore par les paroles de Thomas A'Kempis :

« Puissé-je t'aimer plus que moi-même, et ne m'aimer moi-même qu'à cause de toi! »

Enfin le soir, nouvelle commémoration qu'il faisait au lit, sur son séant, nouvelle effusion qu'il faisait une fois couché et toujours les mêmes actions de grâce, les mêmes vers, la même phrase mystique de l'Imitation de Jésus-Christ.

Non content de ce culte quotidien, Comte visitait toutes les semaines la tombe de son amie et chaque année, pour le jour de la Sainte-Clotilde, il composait des confessions qu'il allait lui lire au cimetière et où il lui exprimait tous les sentiments qu'il avait éprouvés depuis douze mois. — Enfin, tous les samedis, il faisait dans l'église Saint-Paul une méditation d'une demi-heure. « Mon cœur, dit-il dans son testament, institua cette pratique en commémoration de l'incomparable cérémonie accomplie en ce lieu le jeudi 28 août 1845, d'où j'ai toujours daté mon mariage spirituel avec mon angélique compagne, quand nous y fûmes parrain et marraine de son neveu[1]. » Il ne vivait plus et ne pensait plus que pour Clotilde.

C'est un fait bien connu que les sentiments ont besoin d'images concrètes pour se développer, pour durer et même pour se produire ; l'amour ne va guère, par exemple, sans la représentation de la femme aimée ; de même, le mysticisme a besoin d'images, quelquefois d'images très vives et ces images peuvent se transformer en véritables hallucinations. Comte fut halluciné; il revit son amie, il lui parla. Son biographe Lonchampt nous raconte[2] qu'un jour où il avait les yeux fixés sur les reliques de Clotilde, il l'aperçut couchée, très pâle, telle qu'il l'avait vue pour la dernière

1. *Testament*, p. 10.
2. *Rev. occid.*, 1er septembre 1889, p. 144-5.

fois au moment de sa mort. « Comte, dit-il, tombe à genoux, l'appelle et la bénit: il lui parle de sa douleur, de son désespoir ; il la supplie de le secourir, car elle seule peut lui faire supporter la vie et seule peut lui rendre le courage ; il se relève enfin plus calme et plus résigné. »

Il se relève aussi avec l'espoir de reproduire son hallucination dans ses prières, dans ses commémorations et dans ses effusions, et il y parvient par des moyens très simples que son biographe nous indique également. Il procédait progressivement ; il évoquait d'abord, les yeux fermés, la chambre mortuaire ; il se rappelait l'ensemble, puis les moindres détails, et, seulement lorsque la vision était devenue assez claire, il ajoutait au tableau l'image de Clotilde, dont il déterminait avec soin la pose et le costume. Comte a été sur ce chapitre beaucoup plus réservé que Lonchampt ; il parle seulement « d'images normales » et « d'images exceptionnelles », et sans doute les gouvernait-il à son gré, car il indique devant quelle image particulière chaque effusion devait être faite.

La plupart des mystiques sont aussi des ascètes ; dans leur désir d'atteindre la paix du cœur et l'extase par l'unité de leurs sentiments, ils tendent à se dépouiller de tous les penchants qui ne sont pas l'amour, à vider leur cœur de tout ce qu'il peut contenir de bas, de charnel et de terrestre, pour laisser triompher et règner seule la passion de Dieu. Comte supprima ainsi de son âme tous les sentiments qui lui paraissaient l'éloigner de Clotilde en l'éloignant de la perfection morale et de l'amour mystique dont il était inondé.

Ce qu'il cherchait dans son culte quotidien c'était, disait-il, le perfectionnement de son âme[1] ; il voulait se rapprocher de Clotilde en devenant meilleur, en développant sous son influence de mère, d'épouse et de fille ses sentiments

1. *Pol. pos.*, I. p. XVII.

de respect pour les supérieurs, d'attachement pour les égaux, d'affection pour les faibles ; pour être plus près de celle qu'il regardait comme le type de la perfection humaine il désira être bon, et nous savons qu'il y parvint. Il se réconcilia avec Arago qu'il haïssait, avec sa famille de Montpellier qu'il n'aimait guère [1], il inspira une telle affection à Sophie Bliot et à son mari que, dans un moment de gêne, ces deux domestiques vinrent d'eux-mêmes lui offrir ce qu'ils possédaient. Il fut chaste, il fut sobre et finit par se refuser les moindres plaisirs de la table ; il supprima son dessert pour se mortifier, et, tous les soirs, il termina son repas par un morceau de pain sec afin de penser aux malheureux qui meurent de faim [2] ; il vivait le matin d'un peu de lait, le soir d'un peu de viande et de légumes.

Toute sa personne physique réflétait alors l'état de son âme ; un Anglais qui en avait autrefois reçu des leçons et qui le revit en 1851 fut frappé du changement profond qui s'était opéré dans sa physionomie. « Il me rappelait, dit-il, une de ces peintures du moyen âge qui représentent saint François uni à la Pauvreté. Il y avait dans ses traits une tendresse qu'on aurait pu appeler idéale plutôt qu'humaine. A travers ses yeux à demi fermés éclatait une telle bonté d'âme qu'on était tenté de se demander si elle ne surpassait pas encore son intelligence [3]. »

Il vivait ainsi les yeux fixés sur Clotilde, l'âme tendue vers elle, communiant avec elle dans ses prières quotidiennes, dans ses confessions, goûtant la joie de sentir son image familière l'accompagner partout et s'applaudissant d'avoir transformé ses instincts sexuels en « stimulants nécessaires des plus éminentes affections ».

Il était mystique et ascète, il vivait dans la mortification,

1. *Testament*, 129.

2. Lonchampt, *Rev. occident.*, 1er septembre 1889, p. 145.

3. Robinet, *Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte*, 2e édit., p. 447.



il avait des visions et presque des extases; il s'était fait une âme de saint.

Que ce ne soit pas là un état commun, je le veux bien; c'est pourtant l'état normal du mystique, et quand le mystique se rend compte du caractère illusoire de ses visions, quand il les gouverne et les manie à son gré, on a moins que jamais le droit de confondre le mysticisme et l'aliénation mentale.

Mais de quelque façon qu'on retourne et présente ce mysticisme, on ne peut accepter la prétention qu'a toujours eue Auguste Comte de le faire converger comme le positivisme vers la religion de l'humanité; partout où il apparaît dans le système, il en est la négation, et comme il domine la vie personnelle du fondateur, il l'oppose de plus en plus à sa philosophie malgré les efforts étranges et touchants que fait Comte pour rester cohérent avec lui-même.

Il ne renonça jamais en effet à fondre son mysticisme et son système.

Pour leur donner une unité factice qu'ils ne comportaient plus, il tenta des efforts suprêmes; il flétrit, toutes les fois qu'il en trouva l'occasion, l'amour mystique inerte et passif, il fit l'éloge de l'amour social, il essaya de se persuader que l'amour de Clotilde et le culte qu'il lui vouait étaient un acheminement vers l'altruisme le plus pur, l'amour désintéressé des hommes; il la remercia, dans ses prières, d'avoir mis de l'unité dans sa vie en faisant converger vers un même objet ses sentiments privés et sa philosophie; mais sous le nom de l'humanité c'est Clotilde qu'il aima, et, s'il aima l'humanité dans ses effusions et ses prières, ce fut d'un amour inerte et mystique qui se superposait sans se confondre avec elle à la foi vaillante et féconde qui l'avait fait grand.

Il finit par vouloir imposer à l'Occident et à la Terre le culte intime qu'il rendait à Clotilde, comme si ses pratiques devaient cesser d'être mystiques et contemplatives en se généralisant. Il ordonna comme des rites systématiques ses

prières, ses effusions, ses commémorations ; il voulut que chaque positiviste honorât l'humanité comme il honorait Clotilde [1].

Quand il supposait achevée et triomphante cette religion qui fut sa vie, il mêlait toujours dans ce triomphe Clotilde, l'humanité, lui-même, et se berçait d'une vision étrange qui flattait son orgueil, sa passion, sa foi dans sa mission. « Souvent, dit Lonchampt, il transformait le Panthéon parisien en premier temple de l'humanité; il y plaçait les statues, les portraits et les inscriptions de tous ceux dont la postérité bénira la mémoire. Sur l'autel central resplendissait l'image suprême, une femme de trente ans tenant son fils dans ses bras ; devant l'autel la chaise sacrée ; tout autour les saintes veuves. Alors les fidèles affluaient, l'orgue gémissait, succédant à un orchestre harmonieux; puis s'élevait la voix grave de l'officiant à genoux : *Amen te plus quam me*, psalmodiait-il trois fois, et à chaque fois le chœur, soutenu par les intruments, répondait : *nec me nisi propter te*. »

Après l'office le Panthéon se vidait, mais une femme restait seule, agenouillée près d'un pilier, pour adresser au grand prêtre une invocation de reconnaissance et d'amour : « Maître adoré, je m'efforcerai d'imiter ton courage, et je réussirai en me nourrissant de tes exemples. Toi aussi tu as vu méconnaître ta générosité et tes sacrifices, mais tu n'en es pas moins resté fidèle au devoir. Auguste Comte, notre père, fondateur de notre sainte église, que ta mémoire me guide et me soutienne, et me conserve la digne fille de l'humanité, de ce jour jusqu'à l'heure de ma mort. Ainsi soit-il [2]. »

On retrouve presque tout entier dans ce rêve l'époux mystique de Clotilde et le fondateur de la religion positive ; mais ce qu'une vision unissait ainsi dans un temple la réalité ne pouvait pas l'unir ; le mysticisme est le contraire de l'amour social ; et si ces deux sentiments peuvent coexister

1. *Testament*, p. 19.
2. *Rev. occident.*, septembre 1889, p. 169.

ou se succéder dans une âme ils ne s'y confondent pas.

Dans son œuvre sociale Comte nous est donc apparu comme un unitaire, et, par ce trait, il se rapproche non seulement des théologiens catholiques, mais de tous ceux qui ont voulu plier la réalité sociale à leurs systèmes et régner sur les âmes.

Mais à côté de cette unité qu'on pourrait appeler l'unité des forts, la vie religieuse nous offre maints exemples d'une unité différente, celle des contemplatifs et des faibles qui, ne pouvant se mettre d'accord avec le monde, se mettent d'accord avec eux-mêmes en supprimant tous les désirs et toutes les tendances qui vont à l'encontre de l'amour de Dieu; épris de paix et de certitude, incapables de supporter l'indécision, le papillotement perpétuel de leur pensée, ils s'en guérissent en faisant le vide dans leur âme où le mysticisme règne seul.

Auguste Comte, après la mort de Clotilde, a voulu lui aussi vivre dans l'amour de cette femme comme les mystiques vivent dans l'amour de Jésus ou de Marie; il s'est épris, comme eux, de cette unité factice et pourtant profonde que l'âme atteint en s'absorbant dans un sentiment unique; il a tendu comme eux à s'immobiliser dans sa passion en lui soumettant les instincts et les désirs moins élevés de son cœur. Il a ainsi vécu deux vies différentes qui, après avoir paru un moment se confondre, se sont nettement distinguées : une vie philosophique homogène, qui va de 1822 à sa mort; une vie mystique, qui ne commence qu'en 1846; et tandis que dans son système il réalisait l'unité des forts, celle d'un Bossuet ou d'un Grégoire VII, dans son cœur il réalisait celle des faibles.

Cette opposition des deux espèces d'unité dans une âme s'est rencontrée chez d'autres mystiques qui vécurent avec la même ardeur ces deux formes si différentes de la vie; jamais peut-être elle ne fut plus manifeste que chez Comte; mais cet esprit systématique ne consentit pas à prendre son

parti de cette opposition ; il eut la prétention de la résoudre dans une unité plus haute, et c'est pourquoi la contradiction de sa philosophie sociale et de son mysticisme constitue le fait le plus original de sa psychologie personnelle pourtant si riche et si compliquée.

V

L'ESPRIT CATHOLIQUE ET L'ESPRIT D'UNITÉ

Mais s'il échoua lorsqu'il voulut fondre dans une même synthèse sa philosophie sociale et l'étrange roman de son cœur, il réussit pleinement à réaliser l'unité dans son vaste système où se projetèrent toutes les tendances profondes de son esprit.

La plus générale, celle qui domine et unifie toutes les autres c'est son admiration pour le catholicisme qui meurt et le désir sincère d'en conserver tout ce qui peut encore vivre. Nous avons déjà dit la position originale qu'il prit, dès le début de sa carrière philosophique, entre les représentants du passé qui voulaient prolonger une autorité religieuse condamnée par la raison et les révolutionnaires qui s'élevaient, au nom de leurs principes de libre examen, contre toute doctrine générale et toute espèce de pouvoir spirituel ; il était cependant beaucoup plus rapproché des premiers que des seconds.

Ce n'est pas qu'à partir du jour où il commença de penser il ait jamais cru à la théologie chrétienne ; il nous apprend, dans son *Testament* [1] que, dès l'âge de treize ans, il était dégagé de toute croyance et s'il reprit plus tard, sous une forme symbolique, quelques-uns des dogmes chrétiens, il n'en resta pas moins, jusqu'à sa mort, l'adversaire déclaré

1. *Testament*, p. 9.

de toutes les religions révélées dont il était venu, pensait-il, clore pour toujours le règne.

Ce n'est pas non plus qu'il ait professé pour Jésus et pour la morale de la charité une sympathie sans réserves.

Jésus, qu'il n'a pas mis dans son calendrier, lui paraissait petit à côté de Saint-Paul, le véritable organisateur du christianisme.

Quant à la charité, ce n'a jamais été dans sa pensée l'équivalent absolu de l'altruisme.

Sans doute, à mesure qu'il organisait son système, il lui fit une place de plus en plus grande, mais il ne voulait confondre l'amour du prochain ni avec l'altruisme systématique qui nous intéresse aux progrès et à l'histoire de l'espèce humaine ni avec l'altruisme spontané, l'amour de l'humanité, qui comprend en lui et dépasse l'amour de l'homme pour l'homme.

La charité des chrétiens n'était pour lui que « l'ébauche théologique » de « l'amour universel ». Ce qui lui plut, ce qui le remplit d'un enthousiasme qui ne s'éteignit qu'avec sa vie, ce fut la philosophie sociale du catholicisme ; il l'a comprise comme personne, il en a célébré les mérites dans tous ses ouvrages, il a écrit dans son *Cours de Philosophie Positive* que l'organisation sociale du catholicisme au moyen âge forme jusqu'ici « le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine[1] » ; il a parlé maintes fois de l'admiration profonde dont il était pénétré pour cette économie générale. Il y retrouvait sa conception de l'unité sociale, le respect de l'ordre, de la hiérarchie, tous les principes d'organisation et de conservation politique qu'il défendait ; un pape qui représentait, comme lui, l'autorité spirituelle, des conciles, qui condamnaient, comme lui, le principe anarchique de la liberté de conscience et niaient la valeur des raisons individuelles.

1. *Phil. pos.*, V, 231.

Je sais bien qu'on pourrait parler ici d'éducation et d'hérédité, rappeler le souvenir de sa mère et de toute sa famille de Montpellier composée de catholiques fervents ; mais pourquoi expliquer par une influence aussi peu philosophique une admiration qu'il sut légitimer par tant de claires raisons ? Comte a lui-même défendu la liberté de son intelligence contre l'esclavage de l'éducation. « Je suis né dans le catholicisme, a-t-il écrit en 1840, mais ma philosophie est certes assez caractérisée désormais pour que personne ne puisse attribuer à un tel accident ma prédilection systématique pour le perfectionnement général que l'organisme social a reçu au moyen âge, sous l'ascendant politique de la philosophie catholique [1]. »

Déjà il concevait clairement une idée qu'il devait développer plus tard, c'est que l'esprit catholique et l'esprit positif, les seuls capables à son avis d'établir une véritable organisation sociale, devaient s'allier et s'unir contre la métaphysique facile des révolutionnaires et des protestants. La seule différence capitale qui le séparait des catholiques était plutôt théorique que pratique ; elle résidait dans sa conception du pouvoir spirituel, le pouvoir de la science, qu'il voulait substituer au pouvoir théologique et papal dont il comprenait l'insuffisance et dont il prévoyait la ruine définitive.

Encore restait-il catholique même quand il voulait élever contre le catholicisme ce pouvoir nouveau des savants ; la science telle qu'il la conçut et l'aima, ressembla trop à la théologie et, pour des raisons très analogues, se ferma de bonne heure à l'esprit de libre discussion. Sans cesse il se plaint de cette manie de vérifier les vérités acquises qui caractérise les savants de son temps ; il estime qu'on fait acte d'insubordination à l'égard du pouvoir spirituel et preuve d'une indifférence coupable vis-à-vis de l'humanité,

1. *Phil. pos.*, V, 231.

lorsqu'on soumet à de nouveaux contrôles les vérités garanties par leur cohérence logique ou consacrées par leurs applications pratiques. On peut voir par là, suivant les expressions de St. Mill, combien « le nouveau grand prêtre avait été prompt à adopter les sentiments et à recueillir la succession de l'ancien[1] ».

Dans cet état d'esprit il se trouvait beaucoup plus porté à restaurer les formes et les institutions sociales du catholicisme qu'à les écarter et il ne s'en fit jamais faute.

Quand il voulut organiser le nouveau pouvoir, ce fut dans l'organisation du catholicisme qu'il en chercha très consciemment le modèle; dans sa pensée, deux mille temples positivistes devaient s'élever dans l'Occident régénéré ; à chacun de ces temples devaient être attachés des aspirants qui s'occuperaient de science pure, des vicaires chargés du professorat et de la prédication morale, et des prêtres qui auraient pour fonction de baptiser, de marier, d'enterrer les fidèles et surtout de les conseiller au nom de la science sociale.

En même temps, tout un culte précis était institué où se retrouvaient les formules, les gestes du culte catholique, depuis les prières positivistes jusqu'au signe de la croix et, pour offrir un objet précis à l'adoration des fidèles, les dieux mêmes du christianisme ressuscitaient sous une forme symbolique ou figurée qui devait satisfaire le cœur sans choquer la raison.

Les premiers qui réapparurent furent les anges gardiens et le souvenir de Clotilde ne fut pas étranger tout d'abord à cette résurrection.

Comte, après la mort de son amie, put l'idéaliser d'autant plus facilement qu'il ne l'avait jamais possédée et que la fin prématurée de la jeune femme avait comme sanctifié son amour. Il la vit meilleure qu'elle n'avait été, il la dota de

1. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 188.

toutes les qualités d'esprit qui lui manquaient, il lui attribua une influence toute morale sur sa vie, il ne parla plus que du « saint amour » qui le régénérait dans sa vie privée et publique[1]. Cette affection ayant réveillé dans son âme une autre affection plus lointaine, le souvenir de sa mère se mêla de plus en plus au souvenir de Clotilde. « Le culte de ma sainte compagne a, dit-il, ranimé celui de ma digne mère. La vénérable image de Rosalie Boyer s'est de plus en plus combinée avec l'aimable présence de Clotilde de Vaux, d'abord dans ma visite hebdomadaire à la tombe chérie, et ensuite pendant mes prières quotidiennes[2]. » Ces souvenirs ne lui suffirent pas; dans ce besoin d'affection et d'amour que Clotilde avait créé, il reporta sur la simple femme qui le servait une partie de sa sympathie, et il appela Sophie Bliot sa fille : « Une telle providence, disait-il, ranime à son insu l'impulsion morale de mes deux autres anges[3]. » Ce fut l'origine personnelle et affective de sa théorie des anges gardiens qu'il exposa dogmatiquement dans la suite, en mêlant, suivant son habitude, son système et sa vie.

Pour se rattacher plus étroitement par la pensée à l'humanité, chacun de nous doit, pense-t-il, se donner des anges gardiens[4], qui sont la mère, l'épouse et la fille, c'est-à-dire trois femmes chargées de représenter l'humanité près de nous, et de développer en nous les trois instincts sympathiques : « l'attachement entre les égaux, la vénération pour les supérieurs et la bonté envers les inférieurs[5] ». Ces anges peuvent être morts ou vivants, et si l'un d'eux manque dans notre parenté ou s'il est indigne, nous pouvons le remplacer, comme Comte l'a fait lui-même pour

1. *Testament*, p. 135.
2. *Pol. pos*. I, 12.
3. *Pol. pos.*, I, 12.
4. *Pol pos.*, II, 64.
5. *Pol. pos.*, I, 13.

« la fille » et pour « l'épouse », par une femme de notre choix.

Le culte de la Vierge que Comte associa dans la suite à celui des anges gardiens se rattache vraisemblablement à la même origine et glorifie Clotilde tout en continuant le catholicisme.

Auguste Comte aima chastement Clotilde morte, après l'avoir aimée sensuellement, et de son amour purifié il voulut exclure à jamais toute pensée charnelle.

L'amour charnel lui apparut désormais comme une sorte d'instinct égoïste et perturbateur « dont la répression normale constitue jusqu'ici le principal écueil de la discipline humaine[1] ». C'était l'instinct du mal.

D'autre part, l'office de la femme, s'il pouvait s'accomplir sans la participation de l'homme, deviendrait, pensait-il, plus noble, plus altruiste, et se transformerait en fonction collective, « tant dans son origine et son exercice que d'après son résultat[2] ».

La femme, libre de créer, d'élever ses enfants pour l'humanité, et affranchie en même temps des brutalités de l'instinct, l'amour égoïste de la chair refréné et anéanti, tel est le rêve que Comte osa faire, et c'est pourquoi il crut pouvoir proposer, à titre d'hypothèse il est vrai et de simple vœu, la théorie de la Vierge-Mère : « Si l'appareil masculin ne contribue, dit-il, à notre génération que d'après une simple excitation, dérivée de sa destination organique, on conçoit la possibilité de remplacer ce stimulant par un ou plusieurs autres dont la femme disposerait librement[3]. »

L'avocat de Mme Comte, Me Griolet, ne manqua pas de rappeler cette hypothèse devant le tribunal, et Littré s'était déjà offert un triomphe facile en la réfutant, dans son livre, par des arguments de fait. « M. Comte, disait-il, a

1. *Pol. pos.*, IV, 69.
2. *Pol. pos.*, IV, 68.
3. *Pol. pos.*, IV, 68.

oublié l'exemple du mulâtre, né d'un blanc et d'une noire ou d'un noir et d'une blanche, qui prouve suffisamment que l'action du père ne peut être remplacée[1]. »

J'aime mieux croire qu'Auguste Comte n'avait pas oublié un fait aussi connu.

La vérité, comme l'a très bien montré M. André Poëy[2], c'est que l'hypothèse de la Vierge-Mère n'est qu'une limite imaginaire proposée par Auguste Comte « en vue de régler l'instinct sexuel et de systématiser la procréation »; c'est, d'après l'expression même de Comte, une simple utopie capable de relier nos conceptions de l'instinct sexuel et de transformer en un sentiment social ce qui n'est d'ordinaire pour nous qu'un sentiment égoïste. « Cette théorie, dit Comte, devient ici le complément de celle de la religion, en résumant l'unité réelle par une limite idéale, où viennent spécialement converger les vœux, les projets et les tentatives propres au perfectionnement continu de notre triple nature (physique, intellectuelle et morale)[3]. »

C'est à ce titre seulement que Comte présente son utopie comme le résumé de sa religion.

Ainsi présentée, on voudra bien reconnaître que cette fameuse hypothèse, pour irréalisable qu'elle soit, n'est pas aussi extravagante qu'on a toujours pris soin de le dire; on peut en discuter et critiquer à loisir les conséquences; mais, si on veut bien en considérer l'origine et le sens exact que Comte lui donne, je doute qu'on puisse y voir autre chose qu'une utopie de spéculation inspirée à la fois par l'amour platonique d'une femme et le désir de présenter à la foule l'équivalent d'un culte déjà consacré.

Les saints trouvèrent place comme la Vierge et les anges dans la religion nouvelle; Descartes, Bichat, Aristote, Shakespeare, Jules César, Moïse donnèrent leur nom à des mois de

1. Littré, *op. cit.*, p. 571.
2. *M. Littré et Auguste Comte*, p. 99. Paris, F. Alcan.
3. *Pol. pos.*, IV, 275. — Cf. 241.

l'année, et à côté de Linné, de Sophocle, de Phidias et de Racine, saint Augustin, Bossuet et sainte Geneviève eurent leur jour de fête. Quiconque avait dans l'ordre religieux, artistique, militaire, scientifique ou industriel, servi la cause de l'humanité était canonisé par Comte et devenait sacré pour elle.

Enfin la Trinité chrétienne fut remplacée par une Trinité positive par laquelle Comte prétendit donner un aliment non seulement aux instincts théistes mais aux instincts fétichistes de la foule.

L'idée centrale du système avait toujours été l'idée de l'humanité; c'est par elle que Comte avait transposé et résolu d'une façon positive la plupart des problèmes insolubles posés par la métaphysique[1].

Dans ce monde où tout est relatif, il existe cependant, pensait Comte, une réalité suprême dont l'idée est le principe d'une conception philosophique du monde; cette réalité c'est l'humanité. Dans l'ordre théorique et objectif l'humanité est plus réelle que l'homme puisque l'individu, considéré isolément, indépendamment de la société qui réalise ses aptitudes et développe toutes les fonctions de son esprit, n'est qu'une abstraction vide, une virtualité sans contenu.

Dans l'ordre pratique et social, elle est un idéal auquel nous devons subordonner la vie végétative et la vie animale, de sorte que nous ne sommes vraiment hommes que dans la mesure où nous participons à l'humanité[2]. Cette réalité idéale se réalise en fait par la solidarité et la continuité de ses éléments; non seulement les individus et les peuples d'un même temps sont solidaires, mais les générations successives concourent à une même œuvre; chacune a son rôle déterminé dans la vie et le progrès de l'espèce humaine;

1. Ce rôle constant de l'idée d'humanité dans la plupart des théories de Comte a été bien mis en lumière par M. Levy-Bruhl dans son livre sur *La Philosophie d'Auguste Comte* (Paris, F. Alcan, 1900).

2. C. f. pour plus de détails, Levy-Bruhl à qui j'emprunte les éléments principaux du cette définition (*Op. cit.* p. 284).



naturellement nous vivons tous en elle, par elle, et notre culture morale doit nous amener à vivre pour elle.

Comte finit par ériger en Dieu sous le nom de Grand-Être cette humanité quasi-éternelle que le progrès faisait chaque jour meilleure, plus savante et plus puissante pour le plus grand bien de chacun de ses fils. « A ce seul véritable Grand-Être, écrit-il, dont nous sommes sciemment les membres nécessaires, se rapporteront désormais tous les aspects de notre existence, individuelle ou collective, nos contemplations pour le connaître, nos affections pour l'aimer et nos actions pour le servir[1]. »

Plus tard à ce Grand-Être, premier objet du culte, Comte adjoignit la Terre qu'il appela le Grand Fétiche et l'Espace qu'il appela le Grand Milieu.

Il avait toujours eu beaucoup de sympathie pour le fétichisme, cette conception primitive de la théologie qui regarde tous les corps, soit naturels, soit artificiels, comme animés; il y voyait des analogies très grandes avec sa conception de la synthèse subjective; c'était en effet une synthèse subjective dont l'individu était le centre, et où la conception de volontés naturelles répandues dans les choses tenait lieu de la conception des lois. « On peut, disait-il, regarder le fétichisme comme ayant spontanément introduit la subjectivité que le positivisme doit faire systématiquement prévaloir dans la synthèse universelle. Respectivement appréciés les deux modes synthétiques ne diffèrent qu'en ce que le premier reste absolu parce que son type est personnel, tandis que le second devient relatif en adoptant le type social[2]. » Puis il ajoute pour compléter la comparaison : « Rien ne saurait mieux caractériser les deux régimes extrêmes que leur tendance spontanée à faire prévaloir l'un les volontés, l'autre les lois. »

A ce régime, dont la synthèse positive se rapproche

1. *Pol. pos.*, I, 330.
2. *Synthèse subjective*, p. 6.

déjà par son caractère subjectif, Comte veut encore que l'on emprunte la conception de volontés agissantes et bienfaisantes et qu'on les introduise à titre d'hypothèses ou de fictions dans la religion finale.

Théoriquement, ces hypothèses sont indispensables pour mettre sous nos conceptions une réalité concrète que la notion de loi ne comporte pas ; pratiquement elles nous permettent de faire rentrer l'univers dans la synthèse subjective, elles fortifient la synergie sociale en développant nos sentiments de reconnaissance et de sympathie. « Relativement aux corps extérieurs, écrit Comte, une telle doctrine perfectionne la synthèse en développant la sympathie, de manière à réagir sur notre principale amélioration. Elle peut seule satisfaire au besoin à la fois théorique et pratique que j'ai caractérisé par ce vers systématique : Pour compléter les lois, il faut des volontés[1] ».

C'est dans cet esprit que Comte suppose que la Terre, le Grand Fétiche, est aujourd'hui une volonté aveugle et bienveillante, après avoir autrefois cherché, préparé avec intelligence, les conditions du développement social ; il étend aux autres planètes les mêmes fictions, il peuple de volontés bonnes l'Univers régi par des lois, et pour notre humanité il institue le culte de la Terre. « Nos hommages glorifient ensuite le siège actif et bienveillant dont le concours, volontaire quoique aveugle, est toujours indispensable à la suprême existence[2]. »

Enfin au culte du Grand Fétiche s'associe le culte « du théâtre passif autant qu'aveugle, mais toujours bienveillant, où nous rapportons tous les attributs matériels dont la souplesse sympathique facilite l'appréciation abstraite à nos cœurs comme à nos esprits ». Le culte du Grand Milieu, de l'Espace, s'ajoute ainsi au culte du Grand Fétiche et du Grand Être, et la Trinité positive est constituée.

1. *Synthèse subjective*, 25.
2. *Synthèse subjective*, 24.

Littré n'est pas embarrassé pour expliquer ces conceptions religieuses ; il suppose qu'Auguste Comte devenu vieux est retombé dans la religion de son enfance. « A ce besoin de trouver coûte que coûte le nombre trois et une trinité, on peut, dit-il, soupçonner des influences de son enfance catholique, car on sait que ces influences, tout endormies qu'elles paraissent, se réveillent parfois, non sans force, au déclin de la vie[1]. »

Cela fait, il démontre facilement l'absurdité logique de pareilles conceptions, l'incompatibilité rationnelle des idées de loi et de volonté, et il finit comme toujours par incriminer la méthode subjective dont il a fait gratuitement une méthode d'illuminé.

La vérité est peut-être un peu plus compliquée, et certainement plus intéressante.

Si Auguste Comte crée une trinité, c'est tout simplement pour donner aux fidèles du nouveau culte un équivalent de la trinité catholique ; c'est toujours le même désir d'imiter le catholicisme, le même espoir naïf de conduire la foule d'une religion à l'autre, en accusant toutes les analogies de forme et de fond. Il n'y a pas ici « retour à l'état théologique » mais application consciente d'un procédé connu.

Comte caressait la chimère non seulement de convertir le monde à la religion positive, mais d'éviter aux humbles d'esprit la période critique et métaphysique, en les faisant passer directement du régime théologique au régime positif, et, pour faciliter la transition, il ajoutait des analogies de formes à toutes les analogies de fond qu'il connaissait bien.

*
* *

A cet esprit catholique, qui fait de Comte, malgré toutes les différences, l'héritier des grands docteurs de l'Église, se

1. Littré, *op. cit.*, p. 362.

rattache la tendance unitaire qui se retrouve dans toutes ses conceptions sociales ou morales.

Nous l'avons vu rejeter pour des raisons de prudence scientifique les théories cosmiques qui prétendent expliquer l'Univers par une seule loi ; il n'en fut pas moins un fervent de l'Unité dans l'ordre humain qu'il appelait subjectif. La synthèse subjective des connaissances ce fut l'unification des sciences physiques et biologiques par la sociologie qui les faisait converger vers une même fin, le bonheur de l'humanité, et l'idéal qu'il rêva de réaliser par sa politique ce fut cette unité sociale des âmes qui s'exprime en chacun de nous par l'altruisme et le respect de l'autorité spirituelle.

C'est pour obtenir cette unité qu'il multiplia les rites, les règlements, les pratiques de tout genre avec l'espoir d'assouplir ainsi toutes les volontés et de discipliner tous les cœurs. Il ne croyait pas plus que le christianisme à la bonté native et spontanée des hommes ; il partait de ce principe que si, dans la vie privée, quelque chose est livré à l'arbitraire c'est toujours l'égoïsme qui inspirera nos décisions et il concluait, sans hésiter, qu'il ne faut rien laisser d'indéterminé dans l'existence, tout prévoir et tout ordonner.

Mais, dans son amour de l'unité, Comte ne s'est pas tenu à cette conception sociale et relative ; comme beaucoup de grands catholiques, comme de Maistre, il a vu dans l'unité une sorte de type abstrait et absolu de la perfection.

Dans le catéchisme positiviste, il définit la religion « l'état de complète unité, qui distingue notre existence à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties, tant morales que physiques, convergent habituellement vers une destination commune [1] ». Il ajoute, quelques lignes plus bas, « que notre bonheur et notre mérite consistent surtout à nous rapprocher autant que possible de cette unité dont l'essor graduel constitue la mesure du vrai perfectionnement personnel ou social [2] ».

1. *Catéchisme positiviste*, 3e édition, p. 44.
2. *Catéchisme positiviste*, 3e édition, p. 45.

Mais s'il prône ici cette unité idéale de perfection, ce n'est pas uniquement parce qu'il y voit la condition de l'unité sociale. L'unité, en dehors des avantages incontestables qu'elle présente pour la prospérité d'une société, doit nous plaire par elle-même, simplement parce qu'elle est l'unité. La preuve, c'est que, dans ce même catéchisme, le prêtre consentira à discuter la question de savoir si nous ne pourrions pas constituer dans notre vie une unité égoïste, indépendante de l'unité sociale. Il compare impartialement « les deux modes opposés que semble naturellement comporter l'unité morale, suivant que sa base intérieure serait égoïste ou altruiste » et il montre que l'unité égoïste est impossible, même dans l'existence solitaire, parce que les différents instincts égoïstes se combattent toujours chez un même individu ; l'altruisme est seul capable de faire l'unité personnelle comme il fait l'unité sociale, en subordonnant tous nos penchants à l'altruisme et l'individu à l'humanité.

Il y a ainsi chez Auguste Comte un double besoin théorique et pratique d'unité ; alors même que ses théories sociales n'eussent pas comporté la systématisation complète des égoïsmes, il aurait toujours considéré la synthèse parfaite comme la perfection, et l'unité comme un idéal.

On a peine à se figurer jusqu'à quel point il pousse, dans sa conception du régime positiviste, le souci de la réglementation et l'amour de cette unité ; mais si l'on en veut un exemple type, décisif par son absurdité même, on n'a qu'à se reporter à sa théorie des nombres que Stuart Mill traitait sans façon, et avec combien de jutesse, de « pitoyable niaiserie [1] ».

Dans le dessein, toujours le même, de mater les caprices et les instincts individuels, Comte imagina d'introduire dans tous les actes de la vie, les plus futiles comme les plus graves, des règles numériques qui exerceraient sur notre âme une

1. Stuart Mill, *op. cit.*, 206.

discipline constante : « Une impulsion religieuse, disait-il, doit sagement employer les nombres, pour éviter dans tous les modes de notre existence, un arbitraire constamment favorable à l'égoïsme[1]. » Il se mit donc à tout nombrer avec une minutie puérile, depuis la durée des prières et les prières elles-mêmes jusqu'aux chants qu'il permettait aux poèmes futurs.

Mais dans cette organisation aussi étroite qu'artificielle, qu'est-ce qui doit guider notre choix des nombres? Pourquoi trois prières plutôt que deux, pourquoi treize chants plutôt que douze? — Comte répond à ces questions par sa théorie des propriétés religieuses et philosophiques des nombres, exposée dans le cours de *Politique positive* et reprise longuement dans la *Synthèse subjective*.

Il admet d'abord trois nombres sacrés, les trois premiers, « parmi lesquels un représente toute systématisation, deux distingue toujours la combinaison, et trois définit partout la progression[2] ». Il y ajoute ensuite les nombres premiers parce qu'ils sont des « racines universelles », des quantités irréductibles, et ce caractère lui paraît suffisant pour expliquer « la prédilection spontanée qu'ils inspirent partout ». Ce sont les plus comparables aux nombres sacrés, dont ils dérivent par addition, et « qui constituent les meilleurs types de l'irréductibilité[3] ».

Si les nombres premiers sont particulièrement précieux, à plus forte raison le seront ceux d'entre eux dont le rang est premier dans la série des nombres premiers : Comte les appelle doublement premiers ; il donne le nom de triplement premiers et une dignité supérieure encore à ceux dont le rang est doublement premier.

Sept et treize lui paraissent prépondérants, « comme étant les plus petits des nombres doublement et triplement pre-

1. *Synthèse subjective*, 107.
2. *Pol. pos.*, III, 130.
3. *Synthèse subjective*, 110.

miers, sauf les nombres sacrés où cet attribut n'a pas de bornes[1] ».

Ces caractères une fois établis, nous devons introduire dans tous les actes de la vie autant de nombres sacrés ou premiers que les circonstances le permettent; Comte demande trois prières par jour, il fixe le nombre des sacrements à sept; il choisit, quand il écrit son testament, treize exécuteurs testamentaires : il pensa, et il agit autant qu'il le put par un, deux, trois, sept et treize. Dans la préface du dernier volume de sa *Politique*, il nous annonce que pour éviter les phrases trop longues dont quelques lecteurs se sont plaints, il n'a jamais permis qu'aucune excédat *deux* lignes de manuscrit et *cinq* d'imprimé[2]; les alinéas eux-mêmes ont été restreints à *sept* phrases. Il finit par exiger pour toutes les compositions importantes le plan même qu'il avait suivi dans la synthèse subjective, et qu'il explique en ces termes : « Examinée envers chaque tiers d'un chapitre quelconque, la règle consiste à le partager en sept sections, composées chacune de sept groupes de phrases, séparés par les alinéas usités. Normalement formée, la section offre un groupe central de sept phrases, que précèdent et suivent trois groupes de cinq; la section initiale de partie réduit à trois phrases trois de ces groupes symétriquement placés; la section finale donne sept phrases à chacun des groupes extrêmes[3]. » Les poèmes conçus sur ce type doivent comprendre trois chants d'introduction, sept chants pour le corps du sujet, trois chants pour la conclusion, ce qui fait en tout treize chants[4], et rien que des nombres premiers.

Que cette théorie soit conforme, dans son application sociale, aux tendances unitaires du système, c'est ce que Comte lui-même a pris soin de nous dire, et ce que j'ai déjà

1. *Synthèse subjective*, 111.
2. *Pol pos.*, IV, 9.
3. *Synthèse subjective*, 755.
4. *Synthèse subjective*, 756.

montré ; mais pourquoi ce respect absolu du nombre premier, de la racine universelle, de l'irréductible ?

Il faut, pour le comprendre, en revenir à la conception positive de la science.

Déjà, dans le *Cours de philosophie positive*, Comte avait tenté de constituer chaque science sur un certain nombre de faits primordiaux, la biologie sur la sensibilité et la motricité, la sociologie sur « l'action des individus les uns sur les autres », et condamné, comme chimérique et funeste, toute tentative de réduction de la sociologie à la biologie ou de la biologie à la chimie.

L'esprit humain lui paraissait trop faible et l'univers trop compliqué pour que les explications monistes pussent aboutir ; il les jugeait inutiles et même dangereuses pour l'indépendance intime des sciences complexes subordonnées, mais non réductibles, aux sciences simples.

A ce besoin logique d'irréductible vint se joindre un besoin social lorsque le système utilitaire fut définitivement constitué. Comte se fit un devoir social de prévenir les spéculations inutiles, de fixer des limites précises à l'esprit de recherche pure, source d'orgueil et de révolte ; il le parqua, il le comprima, en indiquant, dans les ordres les plus différents de connaissance, le but social à viser et la direction à suivre.

Les nombres premiers, racines universelles, lui inspirèrent la prédilection étrange que nous connaissons, parce qu'ils sont premiers et que chacun d'eux constitue un fait arithmétique primitif. « L'esprit fétichique, dit-il, avait déjà senti le privilège normal des nombres premiers pour circonscrire mieux que les autres nos divagations spéculatives, en posant des limites naturelles à la décomposition. Cette ébauche de la discipline mentale fut de plus en plus négligée pendant tout le cours de la préparation accomplie sous le théologisme et l'ontologisme, quoique les principaux penseurs, et surtout les poètes, l'aient toujours respectée et même appli-

quée, mais confusément. Il appartenait au positivisme de la compléter et de la systématiser, afin de mieux régler le plus perturbateur des éléments humains, en lui posant un frein émané de ses aspirations harmoniques [1]. »

C'est donc pour des raisons sociales de soumission volontaire, d'unification, que Comte nombre tous les actes de la vie et tous les modes de l'existence, et c'est encore pour des raisons sociales qu'il choisit, parmi tous les nombres, les nombres premiers, véritables limites de la spéculation oiseuse et révoltée.

* * *

Il n'est pas jusqu'à la science elle-même à qui Comte n'ait voulu imposer une unification arbitraire par la théorie si peu scientifique de l'hypothèse à laquelle il a fini logiquement par arriver.

C'est un fait général que les hommes épris d'organisation sociale et de politique n'ont pas pour la vérité le culte absolu et simple que pratiquent spontanément les hommes de science pure. La vérité scientifique est en effet anarchique par essence ; elle se soucie peu des constructions sociales pour lesquelles on l'exploite ; elle est contre elles ou pour elles en vertu d'un logique propre où la politique humaine n'a rien à voir.

Bien mieux, elle n'est pas stable ; elle peut changer demain, elle n'offre qu'une assise incertaine aux systèmes sociaux ; elle risque de trahir ceux-là mêmes des politiques qui voudraient être avec elle.

Comte a senti de bonne heure ce danger de la vérité et, plus politique que savant, il a fini par prendre avec elle toutes les libertés qu'exigeait la cohérence de son système social.

Tout d'abord il l'a fixée, avec une admirable méthode,

1. *Synthèse subjective*, 111.

mais artificiellement cependant puisqu'il a voulu soustraire à l'esprit de discussion les connaissances que, pour des raisons théoriques et pratiques, il jugeait acquises à l'humanité.

Puis, quand il ne l'a pu connaître, il s'est largement donné le droit de l'inventer sans s'imposer ces règles d'étroite logique qui auraient pu le limiter ou le diriger dans ses hypothèses.

Déjà dans le *Cours de Philosophie positive*, il réclamait la liberté d'adopter « sans aucun vain scrupule » les conceptions hypothétiques, « afin de satisfaire entre les limites convenables nos justes inclinations mentales toujours dirigées avec une prédilection instinctive vers la simplicité, la continuité et la généralité des conceptions, tout en respectant constamment la réalité des lois extérieures en tant qu'elle nous est accessible[1] ». C'est la défense de l'hypothèse purement symbolique qui tend à représenter commodément la réalité plutôt qu'à l'expliquer, hypothèse dont la légitimité n'est pas contestée par les savants à condition qu'on s'entende bien sur sa valeur ; mais Comte va plus loin : aux inclinations mentales, aux exigences logiques de la pensée, il ajoute nos instincts purement personnels de sentiment et de goût. Alors même que notre intelligence est satisfaite, il y a partout encore « une notable indétermination dont il conviendra de gratifier directement nos besoins d'idéalité, en embellissant nos pensées scientifiques sans nuire aucunement à leur réalité essentielle[2] ».

Voilà donc l'esprit humain libre de parachever, non seulement pour les besoins de la logique mais pour les besoins de l'esthétique, ce que les théories strictement scientifiques ont d'incomplet, et c'est en 1842, au moment où il écrit la partie scientifique de son œuvre, qu'Auguste Comte s'accorde cette liberté. Ce fut bien mieux ou bien pis, comme on vou-

1. *Phil. pos.*, VI, 639-640.
2. *Phil. pos.*, VI, p. 647.



dra, quand il composa sa *Politique positive* ; il admit que les hypothèses peuvent être légitimées par leur utilité logique, esthétique et même morale. « Enfin, dit-il, nous devons aussi perfectionner leur caractère moral comme pouvant influer beaucoup sur les réactions affectives qui se lient à tout exercice intellectuel. Tel est le triple complément scientifique, esthétique et sympathique qu'exige le principe fondamental de la saine logique sur la construction des hypothèses quelconques, conçues d'abord objectivement puis subjectivement[1]. » De pareilles dispositions s'expliquent d'elles-mêmes chez un homme qui ne chercha jamais le critérium logique de la preuve et qui ne fut jamais tenté de poser à la raison humaine la question préalable. Comte l'accepta toujours telle que, en acte, dans les sciences créées par elle ; il l'étudia dans ces projections sociales et humaines qui sont la physique, la chimie, la biologie, mais pas en elle-même ; il ne se demanda pas à quel signe elle se sait vraie.

Comte fut ainsi porté à prendre des libertés de plus en plus grandes envers les hypothèses ; il crut pouvoir, suivant les exigences du système, les subordonner à l'esthétique et finalement à la sociologie ; il arriva ainsi, pour des raisons d'unité doctrinale, à la conception d'une vérité plus utile que vraie dont il abusa.

Nous l'avons vu, sous une forme symbolique il est vrai et pour des considérations d'utilité sociale, créer des anges et des dieux ; il n'hésita pas davantage à forger, dans l'ordre scientifique, les hypothèses dont il eut besoin et il finit par les présenter sans réserves comme des vérités.

Dès qu'il avait conçu sa sociologie, il avait senti le besoin d'avoir une théorie cérébrale qui lui permît d'unir la science des individus à celle des sociétés et de présenter le développement social de l'espèce humaine comme corrélatif du

1. *Pol. pos.*, III, 97.

développement des facultés supérieures du cerveau humain. La théorie de Gall ne lui suffisant pas, il la refit *a priori* en vertu de principes très contestables qu'il considéra comme des axiomes; « j'y subordonne logiquement, disait-il, l'anatomie à la physiologie, en concevant toujours la détermination des organes cérébraux comme le complément et même le résultat de l'étude des fonctions mentales et morales[1]. » Or l'étude des fonctions mentales ne pouvant mieux se faire, d'après Comte, que dans l'ordre social où ces fonctions se projettent, c'est la sociologie qu'il chargea de les dénombrer.

Pour les localiser il dut encore admettre le principe qu'à chacune de ces fonctions correspondait un organe et que les fonctions qui réagissent les unes sur les autres doivent avoir leurs organes adjacents. C'était déjà bien contestable, et comme dans l'énumération des dix-huit fonctions qu'il trouve, il s'inspire de ses idées préconçues sur la subordination de la pensée à l'action, et de l'action à l'affection, on peut se faire une idée du caractère systématique et arbitraire de son tableau cérébral.

Tout cela ne serait rien cependant, si après avoir formulé à titre de simple hypothèse une théorie de ce genre, Comte la considérait toujours comme telle ; mais il passe avec une facilité extrême de la supposition à l'affirmation et conclut en ces termes : « Il appartient maintenant aux anatomistes qui sauront renoncer systématiquement à leurs dissections arbitraires, de compléter *a posteriori* mes solutions et mes preuves, en réalisant la séparation des dix-huit éléments que je viens d'établir *a priori* dans l'appareil cérébral. L'existence de ces organes me paraît aussi démontrée déjà que le comporte la seule méthode propre à constituer une nouvelle doctrine. Je ne crains pas que les travaux ultérieurs changent gravement aucune de ces déterminations des sites cérébraux[2]... »

1. *Pol. pos.*, I, 671.
2. *Pol. pos.*, I, 730.

A la vérité, il déclare encore que « la plénitude de la démonstration ne peut jamais résulter que d'un suffisant concours entre la méthode objective (l'expérimentation) et la méthode subjective », mais après ce qui précède, cette déclaration reste purement platonique, et c'est en réalité une vérification servile bien plus qu'un concours qu'il attend de l'expérience.

Il ajoute d'ailleurs quelques lignes plus bas, comme pour atténuer l'effet de sa déclaration. « Il ne faut pas attacher une importance exagérée à ce complément anatomique : quoique la structure du foie soit maintenant connue avec une minutieuse exactitude, sa fonction végétative n'est guère moins obscure qu'auparavant. L'étude totale du cerveau est au fond plus avancée déjà, malgré l'extrême imperfection de son anatomie spéciale [1]. »

Ce n'est pas tout ; dans ses ouvrages postérieurs il oublia complètement que la méthode objective n'avait pas encore vérifié sa thèse ; il en parla comme d'une théorie établie ; il bâtit dessus, sans même penser aux vagues réserves qu'il avait faites.

Nous nous sommes éloignés de la méthode positive sous l'influence des tendances que nous connaissons : pour obtenir la cohérence systématique, Comte, fidèle à sa conception de l'hypothèse, n'a pas hésité à construire *a priori* une théorie cérébrale conforme aux exigences ou aux principes de sa sociologie, et il a schématisé à loisir, fait la géographie du cerveau qu'il ignorait, en dédaignant « les dissections arbitraires ». Il a ainsi uni la biologie individuelle à la biologie sociale, comblé le vide que son *Cours de Philosophie positive* avait laissé ouvert entre les deux sciences et donné comme une base objective à ses théories sur la subordination de la pensée et de l'activité au cœur ; sa logique, comme sa philosophie sociale y trouvant leur compte, il n'a pas hésité à construire à côté du réel.

1. *Pol. pos.*, I, 730.

Puis, la confiance en soi s'unissant à l'esprit de système, il n'a pas douté de la certitude de ses hypothèses, il en a parlé comme de vérités incontestables, il s'en est servi comme de vérités démontrées, et c'est avec une suffisance étrange qu'il a laissé aux anatomistes le soin « de compléter ses solutions ».

D'une part, dit à ce propos Stuart Mill, il était « devenu presque indifférent à la preuve pourvu qu'il obtînt la cohérence théorique, et d'autre part il avait fini par croire, avec une assurance pleine de sérénité, que les conjectures mêmes qu'il enfantait ne pouvaient manquer de se trouver vraies finalement [1]. »

*
* *

Ajoutons qu'une cause moins philosophique que les précédentes, mais tout aussi puissante, favorisa de bonne heure les tendances déjà trop systématiques de cette pensée, la manie de tout régler et l'orgueil de tout prévoir; je veux parler de l'hygiène cérébrale que Comte s'imposa, à partir de 1838.

Stuart Mill attache, avec raison, beaucoup d'importance à ce régime qui lui paraît expliquer bien des erreurs et des bizarreries : « Par goût et par raison, lui écrivait Comte, je vis extrêmement isolé du monde vulgaire, même intellectuel... Depuis plus de trois ans, j'ai augmenté systématiquement cet isolement en m'abstenant scrupuleusement de toute lecture de journaux quelconques, même mensuels ou trimestriels, et je me trouve trop bien d'une telle *hygiène cérébrale* pour la changer maintenant, vu la facilité que j'en retire de m'élever et de me maintenir sans effort à des vues habituellement plus générales aussi bien qu'à des sentiments plus purs et plus impartiaux [2]. »

1. Stuart Mill, *op. cit.*, 196.

2. *Lettres d'Auguste Comte à J. Stuart Mill*, p. 4. *Auguste Comte et le Positivisme*, p. 137 (Paris, F. Alcan).

Comte fut fidèle à cette hygiène pendant près de vingt ans, de 1838 à 1857 ; il ne s'en écarta que rarement, par exemple pour lire la *Logique* de Stuart Mill ; il s'abstint non seulement de journaux mais de toute espèce de revues et même de toute lecture, à l'exception de quelques auteurs de choix anciens ou modernes.

Ce régime qui lui permettait de ne rien considérer que d'éternel ou d'universel flattait singulièrement les tendances profondes de son caractère et de son esprit ; il le maintenait parmi les conceptions générales qu'il aimait tant, et favorisait la systématisation une fois que l'assimilation des connaissances était terminée ; mais, à côté d'avantages considérables pour un esprit de la puissance de Comte, il présentait des dangers très graves que le philosophe n'évita pas. S'isoler volontairement du monde, ne connaître ni les objections ni les protestations que l'on soulève, ne vivre qu'avec ses propres pensées et ne juger ses propres conclusions qu'en les confrontant avec ses propres principes c'est se condamner fatalement à construire à côté des faits, à systématiser de force comme de gré le monde et les choses. — Nous avons déjà vu quels jugements étranges Auguste Comte portait au nom du positivisme sur sa femme et sur Clotilde, et la tendance qu'il avait à tout ramener à son système ; l'hygiène cérébrale dont il était si fier développa certainement cette tendance et favorisa la construction arbitraire, en affranchissant le philosophe d'une confrontation constante et salutaire de sa doctrine avec le réel. Rien ne put l'avertir quand il s'éloigna du sens commun, quand il prit les exigences de sa philosophie pour des vérités démontrées.

Le système livré à lui-même, privé de tout contrôle, tourbillonna ainsi dans le vide, enfantant des dieux ridicules, des règles puériles, tout en restant fidèle dans sa logique propre aux larges et puissantes idées qui avaient inspiré Comte dès 1826.

Et ce n'est pas la moindre surprise de son lecteur que de

s'apercevoir sans cesse que derrière l'amant mystique de Clotilde, derrière l'utopiste qui régente une humanité qu'il ignore, vit toujours et pense encore le grand philosophe d'autrefois.

Ne soyons pas d'ailleurs trop sévère pour les nombreuses absurdités aux quelles il a été conduit par la logique interne de son système ; la plupart des grands philosophes en ont écrit de pareilles pour les mêmes raisons, et Comte ne les surpasse guère en ce sens que par sa prodigieuse fécondité.

En quoi par exemple l'utopie de la Vierge-Mère est-elle plus extravagante que la théorie des animaux-machines ou que celle de l'harmonie préétablie ? Elle choque peut-être plus parce qu'elle prétend régler l'action ; mais, au moins, rationnellement ne veut-elle être qu'une utopie.

« M. Comte, écrit Stuart Mill à ce sujet, était dans l'habitude de considérer Descartes et Leibniz comme ses principaux précurseurs et comme étant (parmi de nombreux penseurs d'une vaste capacité philosophique) les seuls grands philosophes des temps modernes. Il estimait que c'était avec leur esprit que le sien avait le plus de ressemblance. Quoique nous n'ayons d'aucun des trois une opinion aussi haute que M. Comte, nous pensons que l'assimilation est juste ; ce sont les deux penseurs qui de tous ceux dont il est fait mention eurent le plus d'analogie avec M. Comte. Ils lui ressemblaient par l'ardeur ; ils lui ressemblaient, bien qu'ils l'égalassent à peine, par la confiance en soi-même ; ils avaient la même puissance extraordinaire d'enchaînement et de coordination ; ils enrichirent le savoir humain de hautes vérités et d'importantes conceptions de méthode ; ils furent, de tous les grands esprits scientifiques, les plus conséquents et, pour cette raison, souvent les plus absurdes, parce que, si contraires au sens commun que furent les conséquences de leurs principes, ils ne reculèrent devant aucune. C'est pourquoi leurs noms nous sont arrivés, associés à de grandes pensées, à des découvertes très impor-

tantes et en même temps à quelques-unes des conceptions et des théories les plus follement extravagantes et les plus ridiculement absurdes qui aient été solennellement avancées par des esprits méditatifs[1]. »

VI

CONCLUSION

Tel fut dans sa vie privée et sociale, dans sa mission, dans son amour, dans sa religion, Auguste Comte, fondateur du positivisme qui, de 1824 à 1857, s'efforça de donner à la Terre un régime spirituel et mourut à soixante ans, grand prêtre de l'humanité.

Je voudrais maintenant, après cette analyse un peu longue, marquer, sous forme de conclusion, les caractères essentiels de cet étrange esprit, un des plus curieux assurément que le dernier siècle ait produits, et qui a pu se faire taxer de folie par les profanes, tandis qu'il inspirait à des disciples qui ne furent pas médiocres une foi ardente que ni la mort ni cinquante ans écoulés n'ont pu éteindre.

Pour comprendre en son entier le positivisme souvent interprété à contre-sens, il faut, dit très justement M. Fouillée, « se souvenir que, pour le fondateur, le point de vue philosophique par excellence fut toujours et dès le début le point de vue sociologique[2] ». C'est également ce qu'il faut se rappeler sans cesse si l'on veut apprécier impartialement tout ce qu'il y eut d'original et parfois d'étrange dans la pensée d'Auguste Comte.

Il n'a jamais voulu être qu'un fondateur de religion, un messie chargé d'apporter aux hommes les principes d'un ordre social nouveau.

1. *Auguste Comte et le Positivisme*, trad. Clémenceau, p. 211-212.

2. Fouillée. *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du Monde*, p. 356 (Paris, F. Alcan, 1896).

Dès l'âge de vingt-deux ans, il croit à son rôle de réformateur, et, dans la suite, il parle sans cesse, au cours de ses œuvres, de l'incomparable mission qui lui est dévolue dans l'histoire de l'humanité.

Et sans doute, il ne se prend pas pour un homme providentiel, un homme de Dieu; mais il croit que l'heure étant venue pour la science de succéder à la théologie, lui seul pourra, par son génie, être le Moïse ou le saint Paul de ce nouveau régime spirituel.

Aussi, dès qu'il a conçu le système social qui doit sauver les hommes de l'anarchie et terminer la grande crise occidentale, ne vit-il plus que pour ce système; il le porte sans cesse avec lui; il s'en sert pour juger non seulement les idées générales qu'il organise mais les individus, les choses, les événements les plus futiles de la vie de chaque jour.

Sa femme, avec ses sens avides et son caractère indocile, est classée parmi les esprits métaphysiques et révolutionnaires; Clotilde, restée longtemps croyante, a le sens théologique du moyen âge; les disciples qui ne veulent pas se plier à toutes ses fantaisies personnifient à ses yeux la révolte de l'individualisme contre l'autorité établie.

Lorsqu'il est amoureux, il se flatte que son amour, en développant ses affections sympathiques, va fondre sa vie privée dans sa vie sociale, et dans les niaiseries qu'écrit Mme de Vaux, il cherche, il trouve un sens social.

C'est là ce qui rend mortellement froide la correspondance de Comte, qu'il écrive à Stuart-Mill ou à sa Clotilde; on cherche un homme dans ses lettres, mais la plupart du temps l'homme se cache; il se dissimule derrière le monument systématique qu'il éleva, et malgré la passion chaude des lettres à Mme de Vaux, passion qui finit par déborder sur le système, on retrouve trop souvent dans la forme et dans l'idée le fondateur de la sociologie positive. Son style, surtout dans les derniers ouvrages, se ressent de cet état d'esprit; c'est le style d'un homme qui pense par masses,

par ensembles et qui, sur les points les plus particuliers, veut toujours être systématique; c'est assez dire qu'il est rarement vivant.

Je n'irai pas jusqu'à prétendre que Comte avait supprimé en lui toute pensée individuelle, mais c'est bien là pourtant ce qu'il aurait voulu; il a tenté jusqu'à sa mort de donner une valeur sociale et philosophique à tous ses sentiments et à tous ses actes, il a cru aimer l'humanité dans Clotilde, il a cru rendre hommage au Grand Être dans ses commémorations et dans ses effusions quotidiennes; il a voulu réaliser l'unité de sa vie privée et de sa vie sociale, et l'on peut dire qu'il s'est attaché à aimer, à penser *socialement*.

Quand il faisait un retour sur lui-même, ce qui lui arrivait souvent, c'était sa vie sociale, son œuvre de réformateur et de fondateur, sa « mission incomparable » qu'il jugeait; jamais il n'est descendu dans son moi intime pour s'analyser et se discuter; il s'est accepté comme il a accepté la science, sans se poser des questions complexes sur l'origine et la valeur de ses tendances profondes; l'examen de conscience lui a été étranger; il ne paraît pas avoir jamais eu l'ombre d'un remords ou d'un doute. C'est en projection sociale qu'il se voyait, sous forme de providence nouvelle; c'était lui, pensait-il, qui devait clore à jamais, par la philosophie positive, la période de crise ouverte par la philosophie négative de la Révolution. Il serait non pas le dieu nouveau, mais le grand prêtre du nouveau pouvoir, le père spirituel des hommes, le chef incontesté de la république occidentale, et plus tard, quand « sa vie objective » serait depuis longtemps achevée, il se promettait « une vie subjective » sans fin dans les plus lointains souvenirs de l'humanité. De grandes visions peuplaient ces rêves de gloire sociale; c'était la bannière de l'humanité s'inclinant sur sa tombe, Clotilde représentant l'humanité sur le pavillon de l'Occident, le Panthéon retentissant du son des orgues

et du chant des fidèles, et les femmes, dignes filles de l'humanité, glorifiant le Fondateur.

Mais ce désir de tout réorganiser, de tout restaurer, de tout reconstruire, suppose un orgueil infini que Comte ne dissimula jamais, et qui est certainement un des traits les plus saillants de son caractère. Que faut-il en penser? et comment juger une pareille foi dans son intelligence et dans son œuvre ?

On pourrait être tenté, en rapprochant l'orgueil de Comte de ses crises mentales et de son tempérament psychopathique, d'y voir une manifestation morbide de la diathèse que nous avons étudiée plus haut, et, de fait, tous les aliénistes connaissent bien cet orgueil démesuré qui, chez certains sujets prédisposés, accompagne et confirme d'autres symptômes psychopathiques; mais cette façon biologique de poser et de résoudre la question est manifestement trop simpliste dans le cas particulier de Comte comme elle l'eût été d'ailleurs dans le cas très analogue de Saint-Simon.

Ce qui distingue tout d'abord l'orgueil de Comte de l'orgueil d'un mégalomane, c'est que son orgueil est justifié dans une assez large mesure l'homme qui a systématisé toutes les sciences de son temps, fondé la sociologie, formulé les principes de la synthèse subjective, exposé le rôle organisateur que pouvait jouer la science entre l'absolutisme ruiné de l'Église et l'anarchie des raisons individuelles, celui-là reste grand parmi les grands, quelques erreurs de système qu'il ait pu commettre, quelque conception fantaisiste qu'il ait pu élaborer.

Stuart-Mill le met sur le rang de Descartes et de Leibniz et Stuart-Mill n'est pas un positiviste orthodoxe.

Dès lors on ne saurait abuser contre lui des phrases où il parle de son incomparable mission et de la reconnaissance de la postérité. Il a dit tout haut et très simplement, avec une naïveté parfois extrême, cet orgueil qui n'avait été que la conscience de son génie et du rôle qu'il voulait remplir.

Comment s'étonner après cela qu'il ait trop parlé de ses ennemis, qu'il se soit pris pour l'objet de trop de conspirations et de trop de rancunes? — c'était la conséquence inévitable de cet orgueil et de l'opinion qu'il avait de lui.

D'ailleurs, si au lieu d'isoler Comte on le remet à sa place, parmi les hommes de sa génération, on s'aperçoit qu'il n'y détone nullement par sa foi; on le comprend et on l'excuse dans les exagérations de son orgueil.

Au moment où il commençait de penser, l'œuvre de la Révolution était beaucoup trop récente pour qu'on pût y démêler ce qu'elle avait apporté de positif; en revanche, les meilleurs esprits, Lamennais, de Maistre et Bonald, voyaient très bien ce qu'elle avait détruit; révolutionnaire était synonyme de négatif. Ainsi qu'il arrive toujours, d'après une loi formulée dans la suite par Comte lui-même, le mouvement de réorganisation, toujours plus lent que le mouvement de décomposition sociale, ne s'apercevait pas encore.

Aussi chacun se croyait-il appelé à donner la formule de la société future : de Maistre proposait un retour à l'unité théologique du passé, Comte voulait substituer au pouvoir de l'Église le nouveau pouvoir spirituel de la science, et les saint-simoniens prétendaient eux aussi organiser ce nouveau pouvoir. Tous éprouvaient le même besoin de dogmatisme et d'unité, mais ceux qui parlaient au nom de la science et et d'un pouvoir spirituel non encore éprouvé, avaient une foi sans borne dans la religion nouvelle qu'ils annonçaient.

Saint-Simon s'était proclamé vicaire de Dieu et pape scientifique avant qu'Auguste Comte s'intitulât grand prêtre de l'humanité. Quelques années plus tard Enfantin, disciple de Saint-Simon, devait se prendre pour l'homme-Dieu, Rodrigues et Bazard pour des prophètes.

A côté de ces prétentions celles de Comte ne choquent plus; il était de cette grande famille de croyants, il subit les même influences, il eut la même foi sociale dans son œuvre et dans sa mission.

Si l'on fait la part du milieu dans les extravagances que j'ai citées, je doute que l'orgueil d'Auguste Comte paraisse supérieur à celui de tous les grands réformateurs.

Je n'hésite donc pas à dire qu'il ne donna de signe de folie ni dans sa foi messianique, ni dans son orgueil, ni dans les conceptions religieuses auxquelles il aboutit.

Il restait, dans ses créations comme dans sa mission, d'accord avec lui-même ou avec son temps

Il se distingua d'ailleurs comme Saint-Simon par le souci très philosophique qu'il eut d'hériter du passé, de le continuer dans son œuvre, et de ne rien bâtir dans l'ordre social qui ne fût profondément conforme aux lois de l'histoire ; il n'eut jamais la prétention folle de diriger, au sens strict du mot, l'humanité, ni de l'orienter dans des voies mystérieuses où elle ne se fût pas engagée sans lui ; il était trop convaincu que les lois du progrès sont nécessaires et il voulait seulement en hâter le cours en organisant à l'avance ce qu'il appelait « l'avenir humain ». C'est un messie qu'on peut appeler scientifique, dans la mesure où les deux mots ne jurent pas d'être accouplés.

Il avait été fou, cependant, maniaque d'après le diagnostic d'Esquirol, et, trois fois au moins, il fut menacé de rechute, mais j'ai montré comment il évita tout retour offensif de la maladie et quelles preuves de raison il donna dans la façon dont il lutta contre elle. Tout ce qu'on peut conclure de sa maladie mentale et de ces menaces, c'est qu'il avait un tempérament psychopathique et qu'il fut pendant longtemps exposé aux accidents cérébraux. Cela non plus ne suffit pas pour faire un fou.

Sur la question du mysticisme, des hallucinations et des extases, la discussion est plus délicate. Le mystique croit d'ordinaire à la possibilité de connaître directement le vrai par l'amour, il admet la clairvoyance du cœur, et quand le quiétisme s'ajoute au mysticisme, il se complaît dans la paix de l'amour divin, forme suprême du bonheur ; mais jusque-

là le mystique n'est pas fou ; il ne le devient que s'il est dupe des hallucinations qui soutiennent ses extases et son amour.

Or, Auguste Comte ne crut jamais à la signification objective de ses hallucinations ; bien mieux, il les gouverna, il les produisit à volonté, il choisit celles qui lui plaisaient le plus pour les évoquer suivant les moments et les jours, il les « systématisa », comme il dit. Sans doute le fait d'être halluciné n'est pas lui-même normal, mais nous ne devons pas oublier que Comte voulut l'être, et qu'il employa pour le devenir des moyens très conscients, des procédés très rationnels. L'hallucination ne lui vint pas du dehors à la suite d'une lésion cérébrale ; elle obéit à ses désirs, à sa volonté, aux procédés très logiques qu'il employa. S'isoler, fermer les yeux, penser longuement à tous les détails du costume et de la physionomie d'une personne aimée, ce sont là des moyens qui réussiraient souvent, même chez des esprits très sains, pour transformer une image intense en hallucination véritable.

Je ne crois donc pas qu'on puisse tirer parti contre Comte de ses hallucinations et dire que dans son mysticisme il a donné des preuves de folie.

Le mysticisme tel qu'il l'a pratiqué n'est pas lui-même le vrai mysticisme ou le mysticisme complet.

Comte n'a jamais prétendu substituer à la connaissance logique les intuitions du sentiment, il n'a vu dans l'amour qu'un état d'âme favorable à la compréhension logique de sa doctrine. Si le mysticisme n'était qu'une théorie de la connaissance, on pourrait dire, avec des textes à l'appui, que Comte fut toujours l'ennemi du mysticisme.

Il fut plutôt quiétiste, c'est-à-dire qu'il se complut dans la paix de l'amour pur et crut y trouver le souverain bonheur : il conçut la vie comme une longue prière, il déclara qu'on se lasse d'agir et non d'aimer, il s'astreignit à certaines pratiques de chasteté, d'austérité, d'ascétisme pour se rappro-

cher de l'idéal de vie surhumaine qu'il avait conçu ; c'est à cette conception du bonheur que se réduit son mysticisme.

Encore convient-il de remarquer qu'il ne s'abandonna jamais librement à l'amour pur et qu'il mit en œuvre tous les artifices de raisonnement pour se persuader qu'il restait toujours d'accord avec sa doctrine de vie et d'action. Il commença par confondre l'amour stérile des effusions avec l'amour fécond de l'humanité ; il donna à l'humanité la forme symbolique de Clotilde, il osa dire que la prière à haute voix était plus morale que la prière muette parce qu'elle était une des formes de l'action ; il se paya de mots, d'analogies lointaines, plutôt que de s'avouer qu'il ne pouvait unir deux tendances aussi opposées que le quiétisme et l'esprit social.

J'ai dit ce qu'il y avait de chimérique dans la tentative et ce qu'il y eut de puéril dans les compromis ; mais encore faut-il tenir compte au philosophe de ces efforts très sincères, sinon heureux, qu'il fit pour maintenir jusqu'au bout l'unité logique de sa pensée et de sa vie.

Ce qui est probable c'est que son mysticisme fut favorisé dans son éclosion et son développement par le tempérament psychopathique de Comte, et qu'il poussa dans son âme des racines d'autant plus profondes qu'il y rencontra un terrain propice pour l'exaltation des sentiments et l'exagération des images. — Mais c'est sans doute là une des conditions très générales du mysticisme dont on ne peut rien conclure ici de particulier.

On ne peut donc pas dire qu'Auguste Comte ait été fou après 1826 ; la folie qui dura dix mois ne réapparut plus ; tout ce qu'on peut signaler chez lui c'est une diathèse maniaque, des menaces de rechute, et le mysticisme particulier dont nous avons fait l'histoire ; mais tout cela n'est pas la folie.

Ce qui est admirable chez ce psychopathe et ce mystique, c'est le développement de la pensée abstraite, en dépit des

menaces continues qui venaient du tempérament nerveux et maladif.

Pendant vingt ans, de 1826 à 1845, Comte sentit toute la cohérence logique de son système exposée à la plus irrémédiable des ruines par un retour possible de la folie; il triompha du danger par des prodiges de raison et de volonté, par un régime mental et physique qu'il suivit religieusement, et il arriva à écrire, malgré la folie toujours menaçante, le chef-d'œuvre de logique et de clarté qu'est le *Cours de Philosophie positive*.

Après 1845 un autre danger le menace : la passion la moins sociale, la plus stérile, s'est fait jour dans l'âme de ce conquérant, de cet héritier de Descartes et des encyclopédistes, et cette passion il ne la vaincra pas, mais il n'en continue pas moins à édifier le système social qu'il a conçu ; il le pousse jusqu'à ses dernières conséquences d'organisation ou d'unification, et quand l'amour mystique se fait envahissant, il se persuade, par de puérils sophismes, que cet amour n'est qu'une forme supérieure de l'altruisme.

Sa raison s'était défendue contre les atteintes brutales de la folie; elle lutta avec moins de succès contre les atteintes plus perfides du sentiment, mais elle resta logique, synthétique jusqu'au bout, et comme elle ne pouvait triompher du mysticisme, elle se donna l'illusion qu'elle le systématisait.

SAINT-SIMON ET AUGUSTE COMTE[1]

Les saints-simoniens et surtout les positivistes ont beaucoup écrit sur les rapports de Saint-Simon et de Comte, soit pour affirmer, soit pour nier la parenté de leurs doctrines.

Suivant le père Enfantin, Comte ne serait qu'un disciple à la fois plagiaire et renégat. Dans sa *Science de l'Homme*, publiée un an après la mort de Comte, en 1858, il parle « d'un nouveau Judas, reniant son maître, lui crachant à la face, couvrant cette belle tête d'un éteignoir, et cachant sa vive lumière sous un boisseau, afin que ses propres élèves ne puissent voir et admirer son auteur, son père ; leur déclarant que Saint-Simon lui avait volé et gâté ses idées, lui qui n'avait pour toute doctrine que des idées de Saint-Simon publiées avant sa naissance[2] ».

Suivant la plupart des positivistes, au contraire, Saint-Simon n'a été pour rien dans le développement philosophique de Comte.

Pierre Laffitte, le successeur de Comte dans la direction du Collège positiviste, revendique hautement contre Saint-Simon l'entière originalité de son maître[3] ; les disciples

1. Je reproduis presqu'intégralement sous ce titre deux articles qui ont paru en février et mars 1904 dans la *Revue Philosophique*, sous un titre différent : *Saint-Simon père du Positivisme*.

J'ai, dans la seconde partie, rapproché pour les comparer les principales idées exposées dans les chapitres précédents sous les noms de Saint-Simon et de Comte, et j'ai dû nécessairement, au cours de ce rapprochement, faire quelques répétitions.

2. *Science de l'homme*, p. 73-74.

3. *Revue occidentale*, 1er janvier 1884, p. 120.

orthodoxes tels que Robinet[1] et Sémerie[2] professent des opinions analogues, et Littré[3] lui-même, dissident sur tant de points, s'accorde avec eux pour déclarer qu'à aucun moment « Saint-Simon n'a été le maître de Comte ».

Les quelques pages qu'on va lire ont pour objet de montrer, contre les positivistes et avec les saint-simoniens, que Saint-Simon conçut bien avant Comte, et dans ses grandes lignes, l'ensemble du positivisme, mais comme on ne pourrait s'expliquer le rapport des deux systèmes sans connaître les rapports personnels des deux philosophes et l'influence directe exercée par le premier sur le second, nous étudierons d'abord cette influence.

I

RELATIONS PERSONNELLES DES DEUX PHILOSOPHES

C'est vers le milieu de l'année 1817 que Saint-Simon et Auguste Comte se rencontrèrent.

Auguste Comte avait dix-neuf ans; renvoyé en 1816 de l'École Polytechnique avec toute sa promotion, à la suite d'une révolte qu'il avait menée, il avait d'abord passé quelques mois à Montpellier, dans sa famille, sous la surveillance de la police, puis était rentré à Paris pour y chercher une situation.

Il tenait déjà cette forte instruction scientifique que Saint-Simon ne posséda jamais et qui lui assurait de ce chef sur son futur maître une supériorité incontestable. A l'Ecole il avait fait de la chimie, de la physique, et beaucoup de mathématiques; à Montpellier, après son renvoi, il avait suivi les cours de la Faculté de médecine; à Paris, depuis son

1. *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, 2e édit., p. 122 sqq.
2. *La loi des trois États*, p. 51 (Paris, 1875).
3. *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 3e édit., p. 87-89.

retour il lisait Monge et Laplace, il méditait Condorcet et Montesquieu.

Ses idées politiques étaient encore celles de l'Ecole. Égalitaire, rationaliste, il croyait à la philosophie des droits de l'homme et à la métaphysique de Rousseau. Pendant les Cent-Jours il avait crié : « Vive l'Empereur ! » parce qu'il croyait Napoléon devenu libéral et républicain à la suite de ce qu'il appelait « son séjour philosophique à l'île d'Elbe[1] ». Après son expulsion de l'École, en juin 1816, il avait composé sous ce titre: *Mes réflexions*[2], une sorte de déclamation républicaine où la Restauration est comparée à la Terreur et Louis XVIII à Marat.

Il vivait au quartier latin, incertain de son avenir, pestant après le gouvernement qui ne le nommait pas dans les services publics, faisant des projets très divers pour se tirer d'embarras et finalement ne sachant trop où se prendre. C'est alors, probablement vers le mois d'août 1817, qu'il fut présenté à Saint-Simon.

Ce philosophe, âgé de cinquante-sept ans, avait mené la plus étrange et la plus romanesque des existences.

Né dans la noblesse, petit-cousin du fameux duc, il avait d'abord fait, en qualité d'officier, la guerre d'Amérique; puis, ruiné par la Révolution, il avait été tour à tour spéculateur, entrepreneur, millionnaire oisif et débauché, scribe au Mont-de-Piété, journaliste, philanthrope et il devait finir, après quelques autres avatars, par se proclamer vicaire de Dieu.

En politique il avait traversé, sans s'y arrêter plus qu'il ne convenait, tous les partis et toutes les opinions. Successivement républicain, bonapartiste, royaliste, il avait applaudi la Constituante, Napoléon et Louis XVIII, et il se préparait maintenant à se faire poursuivre devant les tribunaux pour ses attaques contre les Bourbons. Mais, à travers toutes les vicissitudes de sa pensée et de sa vie, il avait

1. *Lettres à Valat*, p. 10.

2. *Revue occidentale*, 1er septembrs 1882, p. 192 sqq.

toujours été hanté d'un même rêve : clore la période révolutionnaire, mettre fin à la crise, en instituant le pouvoir moral de la Science à la place de l'Église déchue. Sans doute l'œuvre critique des philosophes avait été bonne à son heure, alors qu'il fallait détruire, mais elle risquait de devenir funeste en se perpétuant. « L'humanité, disait-il, n'est pas faite pour habiter des ruines » ; elle a besoin d'une autorité morale qui la conseille et la dirige.

Pour organiser cette autorité il avait sacrifié le meilleur de son intelligence, de son temps et toute sa fortune avec l'abnégation d'un apôtre; cet apostolat faisait l'unité profonde de sa philosophie et de sa vie et lui permettait de tenir, avec raison, pour un accident sans conséquences un changement de position sociale ou de conviction politique.

Depuis quelques mois, sans renoncer à son grand rêve, il était entré dans une voie nouvelle ; il avait compris l'importance du pouvoir temporel qui, depuis la fin de la guerre, se développait librement, le pouvoir industriel, et il essayait par tous les moyens de l'opposer à l'ancien pouvoir de la noblesse et de la féodalité. Lié avec Chaptal et Say, protégé par Laffitte et Ternaux, il vivait dans la société des économistes, des industriels et des banquiers, et dans son recueil, *l'Industrie*, il exposait la philosophie théorique et pratique d'une société qui aurait eu pour unique objet la production de la richesse. « Tout par l'industrie et tout pour elle », avait-il pris pour devise.

Prodigieusement intelligent, versé dans la philosophie du siècle précédent, curieux de toutes les idées neuves, plein de feu, de jeunesse morale et de bonté, il eut vite fait de fasciner le jeune Comte qui, dès le début de leur liaison, se prit pour lui d'une admiration et d'une amitié également profondes. C'est sur un ton lyrique qu'en mai 1818, Comte en parle à son ami Valat : « Tu désires, lui écrit-il[1], que je te

1. *Lettres à Valat*, p. 51-52.

fasse connaître M. de Saint-Simon ? — Très volontiers. C'est le plus excellent homme que je connaisse, celui de tous dont la conduite, les écrits et les sentiments sont le plus d'accord et les plus inébranlables... Du reste, les plus grandes qualités sociales il les possède à un haut degré; il est franc, généreux autant qu'on peut l'être. Il est chéri de toutes les personnes qui le connaissent particulièrement... » « Si plusieurs personnes, conclut-il, ne rendent pas la même justice à ses idées, c'est que sa manière de voir s'élève trop au-dessus des idées ordinaires pour qu'elle puisse être encore appréciée, mais cela viendra tôt ou tard et voilà l'avantage des gens qui sont plutôt au-dessus qu'au-dessous de leur siècle. »

Un peu plus loin il ajoute: « Je lui ai voué une amitié éternelle et, en revanche, il m'aime comme si j'étais son fils. »

D'abord secrétaire, puis collaborateur du philosophe, il vécut de 1817 à 1824 dans son intimité, et, comme on pouvait le prévoir d'après sa jeunesse et ses dispositions d'esprit, il subit très vite et très profondément son influence.

Tout d'abord, il rédige pour Saint-Simon, avec un traitement de 300 francs par mois, le troisième volume de *l'Industrie* et le premier cahier du quatrième volume. Initié depuis peu aux choses de la politique, dépourvu encore d'idées personnelles, il se borne, la plupart du temps, à développer avec clarté, et sans doute sous la direction de son maître, le plan que Saint-Simon avait tracé quelques mois avant dans le second volume.

Il parle de l'anarchie où l'Europe est plongée depuis la disparition des croyances théologiques et de la nécessité d'y porter remède par l'organisation d'une philosophie scientifique: il prêche l'union du nouveau pouvoir temporel, l'industrie, avec le nouveau pouvoir spirituel; il veut que l'économie politique soit la base même de toute politique

positive ; il rêve comme J.-B. Say d'un gouvernement qui aurait pour unique fonction de garantir la sécurité des travailleurs. Enfin, comme une société ne saurait vivre « sans idées morales communes » et que la morale théologique lui semble ruinée, il pose les principes d'une morale terrestre qu'il fonde non sur des espérances d'outre-tombe, mais sur des intérêts immédiats. « Il suffit d'observer, écrit-il, que les idées surnaturelles sont détruites presque partout, et que l'espoir du paradis et de l'enfer ne peuvent plus servir de base à la conduite des hommes... L'ère des idées positives commence ; on ne peut plus donner à la morale d'autres motifs que des intérêts palpables, certains et précis[1]. »

Tout cela c'est du pur Saint-Simon et Comte le savait si bien qu'il rangeait ce troisième volume *l'Industrie* parmi « ses productions artificielles » et, tout soucieux qu'il fût de ne rien soustraire de son œuvre à la postérité, il ne l'a pas fait réimprimer plus tard sous son nom. Il n'a voulu en conserver qu'une pensée exprimée dans le second cahier comme dans ses lettres à Valat : « Tout est relatif, voilà le seul principe absolu. » Quand il l'a formulée pour la première fois, il commençait à se détacher du rationalisme métaphysique et lorsqu'il l'a reprise en 1854 il y voyait avec raison une première indication de l'évolution qu'il avait accomplie vers les idées positives[2]. Encore s'abusait-il beaucoup sur la part d'invention qui lui revenait dans cette maxime. Sans avoir à faire un grand effort de réflexion il aurait pu se dire que, depuis plus de vingt ans, Saint-Simon essayait d'établir, par tous ses écrits, le caractère relatif des religions et des philosophies humaines et la nécessité de mettre d'accord les croyances religieuses avec l'esprit scientifique et les résultats de la recherche expérimentale.

L'effet produit sur le public et les abonnés de *l'Industrie*

1. *Œuvres de Saint-Simon*, III, p. 37-38.
2. *Polit. posit.*, IV, Appendice général, p II.

par ce premier travail de Comte fut d'ailleurs désastreux. Quelques jours à peine après la publication, un très grand nombre de souscripteurs effrayés adressaient au ministre de la police une lettre publique pour désavouer cette philosophie subversive, et Saint-Simon, dans la préface du quatrième volume, croyait devoir prévenir le lecteur qu'il quittait la politique philosophique pour revenir à la politique appliquée. De fait, il laissait de côté, cette fois, toutes les spéculations dangereuses pour proposer un programme de réformes pratiques qui tendaient à transformer le fermier en industriel des champs, libre d'engager dans des entreprises la terre qu'il afferme, comme le banquier engage la totalité des fonds qu'il emprunte.

Comte avait encore collaboré en ce nouvel ouvrage[1] et présageait un gros succès ; il était surtout enthousiaste de ce principe posé par Saint-Simon « que la propriété, la plus importante des institutions sociales, doit être constituée de la manière la plus favorable à la production », mais il trouvait son maître beaucoup trop pressé de réaliser ses conceptions dans l'ordre pratique ; il eût bien mieux aimé le voir « suivre ses idées dans leurs conséquences politiques » et renouveler d'abord l'économie politique tout entière, avec le principe qu'il venait de formuler. Pour le conseiller dans ce sens, il lui adressait en vain, vers le mois de juin, deux lettres anonymes[2], et cette divergence d'opinions devait être l'origine de leurs premiers dissentiments[3].

A cette divergence près, l'admiration de Comte restait la même, et sous l'influence de Saint-Simon il se transformait et se développait rapidement. A côté de cet ennemi de la métaphysique et de la Révolution qui voulait substituer l'étude concrète des intérêts à l'analyse abstraite des droits, il comprenait de plus en plus le vice de la politique *a priori*.

1. *Lettres à Valat*, p. 36 et 50.

2. *Revue occidentale*, 1er mai 1882, p. 328 et 344.

3. *Lettres à Valat*, p. 53.

« Tu es encore, écrivait-il à Valat, dans une mauvaise direction politique, dans laquelle au reste j'ai été tout comme toi puisqu'il n'y a guère qu'un an que je l'ai quittée. Ta politique, autant que j'en puis juger, est encore fondée sur la théorie des droits de l'homme et sur les idées du *Contrat social,* enfin sur les systèmes des philosophes du siècle dernier. Or je te dirai que cette théorie, ces idées, ces systèmes sont mal conçus et portent à faux. »

Ce qu'il reprochait aux philosophes du siècle dernier c'était d'avoir raisonné et construit leur politique d'après un type absolu de l'homme et une conception invariable de ses droits. Condorcet lui-même, malgré ses connaissances historiques, était tombé dans ce travers, et du haut de son rationalisme il avait condamné, en les méconnaissant, la plupart des institutions et des croyances humaines[1].

Si nous voulons faire de la politique scientifique, nous devons d'abord, pense Comte, nous débarrasser de ce dogmatisme et de ce rationalisme absolu. — Puis nous nous tournerons comme Saint-Simon vers l'économie politique, cette science de la richesse inaugurée par Smith et continuée par Say, qui réduit le gouvernement à des fonctions de simple police et veut organiser le bonheur par la production. — C'est la véritable politique positive; elle ne se fonde ni sur des croyances théologiques, ni sur des définitions absolues de l'homme; elle ne considère que des faits observables et n'a pas d'autre objet que l'intérêt de tous.

Voilà ce qu'ont fait de Comte quelques mois de collaboration et de causeries ; il connaît maintenant et la voie qu'il ne doit pas suivre et celle où il doit s'engager ; il a quitté la politique métaphysique pour la politique positive.

Lui-même d'ailleurs, à cette époque, se rendait très exactement compte du service immense que venait de lui rendre Saint-Simon. « En premier lieu, disait-il[2], j'ai appris par

1. *Revue occidentale*, 1er mai 1882, p. 407.

2. *Lettres à Valat*, p. 37.

cette liaison de travail et d'amitié avec un des hommes qui voient le plus loin en politique philosophique, j'ai appris une foule de choses que j'aurais en vain cherchées dans des livres, et *mon esprit a fait plus de chemin depuis six mois que dure notre liaison* qu'il n'en aurait fait en trois ans si j'avais été seul... »

L'Industrie cesse de paraître en 1818 et fait place à un nouveau recueil : *le Politique*, rédigé par une société de gens de lettres et dirigé par l'infatigable Saint-Simon.

Auguste Comte, toujours docile, donne au *Politique* deux très beaux articles où il développe encore les idées économiques et politiques de son maître. Saint-Simon a déjà dit[1] que pour établir le régime industriel on devait ouvrir à tous les représentants de l'industrie, manufacturière ou agricole, la Chambre des communes et les mettre ainsi en mesure d'exercer le plus grand pouvoir politique en votant la loi des finances ; — Auguste Comte montre que le budget voté jusqu'à ce jour a éte établi par les gouvernants et subi passivement par la Chambre des communes ; il veut que la Chambre l'établisse elle-même non pour les gouvernants mais pour les gouvernés, et, par le refus ou le vote de tels et tels crédits, exerce finalement toute l'autorité politique.

Bientôt Saint-Simon greffe sur ses théories économiques des théories socialistes ; et dans les articles qu'il donne au *Politique* quelques mois après Comte, il divise la société en deux classes : les producteurs et les parasites, les abeilles et les frelons, et il demande que les travailleurs, jusque-là exploités par les oisifs, organisent à leur compte et dans leur intérêt le gouvernement du pays.

Que fait Auguste Comte ? Il suit aussitôt son maître dans cette direction nouvelle, il s'enthousiasme pour les abeilles, il s'indigne contre les frelons, et trois mois après il écrit au fidèle Valat : « Je suis profondément révolté de l'insolence,

1. *L'Industrie*, 4e vol., III, p. 100 sqq. Collection Enfantin.

de la dureté, de la platitude, de la fatuité, de l'égoïsme de ce qu'on appelle les gens *comme il faut ;* ce sont, pour le cœur, la canaille du genre humain... Mon ami, cette classe d'hommes laborieux, francs, estimables, que nous aimons tous deux, elle est oppressée, elle est indignement pillée par ses supérieurs. Que le fruit de son travail lui profite désormais tout entier... que l'ordre social jusqu'à présent organisé pour le compte des gens inutiles, le soit entièrement pour les gens utiles[1]. » Puis, comme Saint-Simon prépare sa conversion néo-chrétienne, comme il déclare déjà qu'organiser la société pour les travailleurs c'est être utile aux plus pauvres et servir son prochain, Comte termine sa profession de foi saint-simonienne par un éloge tout aussi saint-simonien de la morale chrétienne. « En examinant, dit-il[2], sans aucun préjugé, soit religieux soit antireligieux, l'histoire de ces premiers temps de l'Église, ou, pour mieux dire, du christianisme, il faut convenir que Jésus-Christ et les apôtres étaient les libéraux de ce temps-là, de véritables philosophes prêchant l'égalité et la philanthropie et se faisant pendre par les prêtres et les procureurs généraux de cette époque. »

Après la disparition du *Politique*, Saint-Simon continue, dans un nouveau recueil, *l'Organisateur*, l'exposé de la doctrine et, dans une parabole retentissante qui le conduit en cour d'assises, il oppose les services rendus à la France par tous les travailleurs-abeilles au rôle inutile et funeste des frelons, parmi lesquels il range les militaires, les nobles, la plupart des prêtres, et les membres de la famille royale.

Auguste Comte, qui collabore toujours avec lui, l'aide à préparer sa défense, puis, dans les lettres VIII et IX du recueil, rattache la querelle des abeilles et des frelons, des producteurs et des oisifs à la philosophie de l'histoire moderne.

Avec une vigueur de style et de pensée toute nouvelle

1. *Lettres à Valat*, p. 78-79.
2. *Id.*, p. 81.



chez lui, il nous montre l'action utile et bienfaisante exercée autrefois par l'Église et la Féodalité dans la société du moyen âge ; il nous fait assister à la décadence graduelle de ces deux pouvoirs, à la naissance et aux progrès des deux pouvoirs nouveaux qui doivent les détrôner un jour, la science et l'industrie; il demande enfin que la société, parachevant l'œuvre du temps, enlève aux prêtres et aux nobles désormais inutiles l'autorité qui revient de droit à tous les travailleurs de la matière et de la pensée.

Suivant son habitude, par simple mesure de prudence et pour ne pas inquiéter sa famille de Montpellier, Comte n'avait pas signé ces deux lettres dont il laissait à Saint-Simon toute la responsabilité; mais il avait cette fois conscience d'avoir fait une œuvre plus personnelle que les précédentes, et quelques mois plus tard il annonçait en ces termes à Valat l'envoi de *l'Organisateur* : « J'aurai soin de t'indiquer ce qui est de ma façon et ce qui est de celle de Saint-Simon[1]. » Trentre-quatre ans après, alors qu'il avait écrit la plus grande partie de son œuvre, il revendiquait encore la paternité de ces lettres et il les publiait sous un titre nouveau, à la suite du système de *Politique positive*[2].

Il aurait pu tout aussi bien revendiquer les lettres VII et XI où il a utilisé des premiers essais restés jusque-là manuscrits, mais sans doute les jugeait-il, et avec raison, inférieures aux précédentes, car il n'en a jamais parlé.

Qu'il soit de bonne foi dans ses revendications, on n'en saurait douter pour peu qu'on ait pratiqué son caractère ; il a d'ailleurs montré lui-même jusqu'à quel point il se croyait le légitime propriétaire des lettres VIII et IX en y puisant à pleines mains lorsqu'il a écrit sa philosophie de l'histoire dans le cinquième volume du *Cours de Philosophie positive*. Mais il paraît s'être fait dès lors, et jusqu'à la fin de sa vie,

1. *Lettres à Valat*, p. 106.

2. *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, *Pol. pos.*, IVe vol., *appendice général*, p. 4.



d'étranges illusions sur son originalité. Qu'on parcoure en effet les œuvres du maître publiées ou écrites avant 1817, on y trouvera très nettement exprimées les idées générales que le disciple vient de développer magistralement.

Dès 1803 Saint-Simon a écrit que la science devait remplacer l'Église et organiser un nouveau pouvoir spirituel; et, dans ses premières œuvres, il a tenté d'organiser ce pouvoir; depuis 1815 il répète que l'industrie a remplacé la féodalité et qu'elle représente le nouveau pouvoir temporel.

Que Comte ait fait ces idées siennes par sa langue, son érudition, ses aperçus de détail, c'est certain; mais pour admettre un seul instant qu'il en soit le créateur il faudrait n'avoir ni lu ni les *Lettres d'un habitant de Genève*, ni l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIX*e *siècle*, ni le *Mémoire sur la Science de l'Homme*, ni l'*Industrie*, ni aucun ouvrage de Saint-Simon [1]. En réalité Comte n'avait innové en rien et s'était borné à justifier par l'histoire les idées les plus profondes de Saint-Simon.

Dans l'ordre économique et politique ce n'était donc qu'un élève vers 1821, élève fort intelligent sans doute, destiné à surpasser singulièrement son maître, mais enfin un élève, si l'on entend par ce mot qu'il avait tout reçu et n'avait encore rien donné.

* * *

En même temps qu'il s'essayait à la Politique dans les revues, Comte se livrait à des études scientifiques et philosophiques pour lesquelles l'École polytechnique l'avait plus spécialement préparé.

Dès 1819, au moment où il traitait dans *le Politique* du

1. Nous ne nous arrêterons pas à discuter l'objection que le *Mémoire de la science de l'homme*, comme d'ailleurs le *Mémoire de la gravitation universelle*, n'ont été publiés qu'en 1858. Saint-Simon en avait fait faire des copies et, n'en eût-il conservé aucune, il avait eu maintes fois l'occasion d'exposer au jeune Comte des idées qui lui étaient chères.



budget et de la liberté de la presse, il concevait le premier projet d'un grand ouvrage sur la philosophie des sciences. Jusqu'à ce jour, pensait-il, les logiciens et les psychologues avaient étudié l'esprit humain en lui-même, dans sa nature, par la méthode de l'observation interne, et, ce faisant, ils n'avaient abouti qu'à la plus vaine des métaphysiques. Pour bien connaître l'esprit on devait l'observer non pas dans son essence inaccessible mais dans ses manifestations positives, dans les sciences et leurs méthodes.

Étudier ainsi chaque science dans ses principes, ses règles, ses artifices propres, c'était faire sa philosophie; systématiser ce qu'il y avait de commun dans les méthodes et les principes de chacune d'elles, c'était faire la philosophie des sciences et celle de l'esprit humain tout entier[1].

Pour réaliser une partie de ce programme Comte s'essayait d'abord dans une philosophie des mathématiques[2] dont il nous a laissé de nombreux fragments, et il écrivait le plan général d'une philosophie des sciences positives parmi lesquelles il rangeait les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie et la physiologie.

Enfin il tentait déjà de fondre ses deux ordres d'étude, la politique et la science, en soumettant à la méthode positive, c'est-à-dire à l'observation et au raisonnement, cette politique qu'il avait d'abord traitée en simple journaliste et qui devait déjà, dans son esprit, couronner la série des sciences positives[3].

Suivant un principe dont il ne s'est jamais écarté, il montrait déjà, avec une grande netteté, qu'une science ne peut se constituer qu'à la condition d'étudier un ordre distinct de phénomènes et que c'est par conséquent compromettre ou nier la politique positive que d'en faire un appendice de la physiologie avec Cabanis ou de l'idéologie

1. *Lettres à Valat*, p. 90-91.
2. *Revue Occidentale*, 1881, 1er mars, p. 267 et 1er novembre, p. 355.
3. *Revue Occidentale*, 1er mai 1882, p. 379 sqq.

avec Destutt de Tracy. Pour exister logiquement, cette science devait appliquer les méthodes positives à des faits spéciaux bien déterminés, et nous savons qu'aux yeux de Comte ces faits étaient alors ceux de la vie économique.

Jusqu'à quel point subit-il, dans cette évolution de sa pensée scientifique, l'influence de Saint-Simon ? — Il est beaucoup plus difficile de répondre que pour son évolution politique.

Nous ne devons pas oublier en effet que Saint-Simon, malgré ses prétentions au titre de pape scientifique, était très ignorant des sciences spéciales. Il ne connaissait ni les mathématiques, ni l'astronomie, ni la physique, ni la chimie, et quand il a voulu fonder la physiologie, il a écrit, sur l'origine de la pensée et de la vie, beaucoup de pauvretés. Dans ces conditions, nous pouvons être certains qu'il n'a inspiré à son disciple ni sa philosophie des mathématiques, ni les idées de détail de sa philosophie des sciences; bien mieux, il a dû, sur bien des points spéciaux, s'instruire près de lui[1] comme il avait fait quelque temps auparavant près d'un autre secrétaire, le jeune Augustin Thierry.

Mais quelle que soit dans l'ordre purement scientifique la faiblesse de Saint-Simon et la supériorité de Comte, il n'en reste pas moins vrai que Saint-Simon avait eu, dès 1808, cette idée d'une synthèse des sciences humaines qu'Auguste Comte reprenait aujourd'hui. — Pour ce fondateur d'une religion scientifique, édifier une encyclopédie des connaissances humaines qui servît de nouvel évangile était une œuvre indispensable et il y avait consacré la première partie de sa vie. Il avait, sur ce chapitre, écrit peu de choses précises, mais il avait vu du premier coup que, pour

1. C'est en ce sens que Mme Comte a pu dire à Littré que, dans les discussions, Comte paraissait le maître de Saint-Simon. (Littré, *op. cit.*, p. 14.) — D'ailleurs Caroline Massin ne connut Comte qu'en mai 1821 et ne se lia avec lui qu'en juillet 1822, c'est-à-dire lorsque les relations de Saint-Simon et de Comte duraient depuis cinq ans déjà.



clore définitivement la période métaphysico-théologique de l'humanité, il importait d'organiser la science et d'en codifier les résultats. N'est-il pas légitime de penser que, sans inspirer à Comte telle ou telle conception particulière, il lui avait au moins, par ses causeries autant que par ses écrits, indiqué un programme d'ensemble? — Auguste Comte lui-même ne témoigne-t-il pas en faveur d'une influence de ce genre lorsqu'il écrit à Valat à propos de sa collaboration : « Cette besogne m'a formé le jugement sur les sciences politiques et, par contre-coup, elle a agrandi mes idées sur toutes les autres sciences, de sorte que je me trouve avoir acquis plus de philosophie dans la tête, un coup d'œil plus juste et plus élevé[1]. »

D'ailleurs, si Saint-Simon ignore les mathématiques, l'astronomie, la physique et la chimie, sciences de l'univers, il connaît assez bien les sciences de l'homme et, dans cet ordre d'idées, il exerce sur les premiers essais scientifiques de son élève une influence qu'on ne saurait exagérer. Bien avant Comte il a voulu fonder la science sociale; dans la physiologie ou science de l'homme il a distingué, dès 1813, une science de l'individu qui n'est autre que la biologie, et une science de l'espèce qu'il appelle physiologie sociale ou science politique. — A cette science il assigne un objet précis, l'étude des hommes réunis en société, et une méthode positive, l'observation historique. Comte, en essayant de fonder une politique positive, ne fait donc que reprendre encore une des idées les plus originales de Saint-Simon; à la vérité il ne voit pas encore cette science dans toute son ampleur; sous l'influence de Saint-Simon lui-même et de ses théories économiques, il tend, pour le moment, à la confondre avec l'économie politique, mais il reviendra plus tard à une conception plus large et non moins saint-simonienne de la science des sociétés.

1. *Lettres à Valat*, p. 37.

La même influence se constate dans la philosophie humanitaire qui inspire déjà les travaux scientifiques de Comte, même les plus spéculatifs. Saint-Simon est imbu de la philanthropie sentimentale du XVIIIe siècle; toute sa vie il a voulu faire le bonheur des hommes. Comte a cette ambition alors même qu'il disserte sur les vérités les plus abstraites. Sans doute il éprouve du plaisir à exercer sa pensée, mais il veut que ses recherches soient utiles à ceux qu'il appelle « ses pauvres semblables ». « Je ferais très peu de cas, écrit-il à Valat, des travaux scientifiques si je ne pensais perpétuellement à leur utilité pour l'espèce; j'aimerais autant alors m'exercer à déchiffrer des logogriphes compliqués. J'ai une souveraine aversion pour les travaux scientifiques dont je n'aperçois pas clairement l'utilité, soit directe, soit éloignée[1]. »

Ainsi, dans l'ordre économique et politique, Comte n'est guère, vers 1820, que le disciple de Saint-Simon dont il reflète la pensée sans la transformer; dans l'ordre scientifique il échappe certainement à son influence lorsqu'il se livre à des recherches spéciales, mais il la subit pleinement dans ses idées générales et dans l'objet qu'il se propose. C'est un Saint-Simon qui aurait passé par l'école Polytechnique.

*
* *

Jusqu'ici nous avons distingué nettement les travaux politiques de Comte de ses travaux scientifiques, et lui-même nous autorisait à faire cette distinction : « Mes travaux, disait-il à Valat, sont et seront de deux ordres, politiques et scientifiques[2]. » Quelques pages plus loin, il les distingue encore : « Tu sens qu'avec ces travaux (scientifiques) et ceux politiques, ma tête doit être occupée; et, en effet, je te réponds que je ne m'ennuie pas[3]. »

1. *Lettres à Valat*, p. 99.
2. *Id.*, p. 99.
3. *Id.*, p. 109.

A la vérité, nous pouvons prévoir par quel côté ces deux genres d'étude arriveront à se joindre. Ne l'avons-nous pas vu, dans ses opuscules de 1819, tenter d'imposer à la politique la méthode scientifique et de créer la science sociale? mais il y a là simple tentative et non exécution véritable. Pour voir s'opérer la synthèse des recherches politiques et des études scientifiques, nous avons dû attendre en 1822 et nous y sommes.

Saint-Simon, qui continue la publication du *Système industriel*, s'est aperçu que la science et l'industrie ne suffisaient pas à diriger et à gouverner le monde nouveau et qu'il devait faire appel à la force-sentiment, l'amour. Il s'efforce donc d'établir qu'organiser la société pour ceux qui travaillent c'est obéir à la loi d'amour, et il laisse Auguste Comte exposer les généralités scientifiques du système.

Comte fait cet exposé dans un opuscule qu'il signe cette fois de son nom et qu'il intitule : *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la société*[1]. En tête vient une préface de Saint-Simon adressée aux industriels et le tout est publié sous ce titre imprévu : *Du contrat social, par Henri de Saint-Simon.*

Comme Saint-Simon, Comte se propose ici de guérir la société de l'anarchie morale où elle se débat. A l'heure actuelle elle est tiraillée sans cesse entre le parti des rois et le parti des peuples et ces tiraillements se traduisent par d'incessantes révolutions.

Les rois représentent un système de gouvernement qui a rendu d'immenses services, le système théologico-féodal, mais qui a été d'abord miné, puis définitivement ruiné par les progrès de la science et de l'industrie.

1. C'est ce *Prospectus* qui parut en 1824 sous le titre de *Système de Politique positive* dans le 3e cahier du *Catéchisme des Industriels* (Œuvres de Saint-Simon, IX) et que Comte publia de nouveau en 1854, sous le titre de *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société* (*Pol. Pos., appendice général*, p. 47).



Les peuples qui, par l'intermédiaire des savants et des philosophes, ont détruit l'ancien système ne représentent, à vrai dire, aucune espèce de gouvernement; habitués depuis longtemps à détruire, ils s'obstinent à ériger en principes de conduite des principes purement négatifs et qui n'étaient bons que pour démolir, tels le principe de l'égalité ou de la liberté de conscience. La société paraît donc avoir le choix entre une réaction impossible et un désordre éternel. Comment la tirer de cette alternative? — En la réorganisant.

« La destination de la société, parvenue à sa maturité, écrit Comte, n'est point d'habiter à tout jamais la vieille et chétive masure qu'elle bâtit dans son enfance, comme le pensent les rois, ni de vivre éternellement sans abri après l'avoir quittée, comme le pensent les peuples; mais à l'aide de l'expérience qu'elle a acquise, de se construire, avec tous les matériaux qu'elle a amassés, l'édifice le mieux approprié à ses besoins et à ses jouissances[1]. »

Comment réorganiser? Il faudra d'abord se garder de courir au plus pressé par des réformes politiques aussi inutiles que hâtives. Peuples et rois sont dupes sur ce point de la même illusion; ils regardent « comme purement pratique une entreprise essentiellement théorique[2] ». Ils ne voient pas qu'avant de tenter la moindre réforme temporelle, on doit d'abord reconstituer l'ordre spirituel en établissant un certain nombre de vérités sociales que nul ne discutera plus et qui seront les principes spirituels de la société régénérée.

Et qui chargera-t-on d'établir ces principes? — les savants. Non pas les spécialistes « trop absorbés par leurs ocupations particulières et même trop affectés encore de certaines habitudes intellectuelles vicieuses qui résultent aujourd'hui de cette spécialité[3] », mais les esprits scientifiques qui

1. *Œuvres de Saint-Simon*, IX, p. 36.
2. *Œuvres de Saint-Simon*, IX, p. 43.
3. *Œuvres de Saint-Simon*, IX, 63.

joignent à une culture générale le sens de la méthode positive. Leur fonction consistera à établir, par l'observation et le raisonnement, les principes théoriques du nouveau régime, ou, si l'on préfère, « à élever la politique au rang des sciences positives ». Créer la science politique, voilà donc le moyen de terminer la crise européenne et nous savons que, depuis 1819, Auguste Comte s'y essaie.

Cette création est-elle possible ? — Pour répondre à cette question considérons que les sciences aujourd'hui constituées, depuis l'astronomie jusqu'à la biologie, ne sont arrivées à la forme positive qu'après avoir traversé une période théologique et une période métaphysique. Chacune d'elles, avant d'expliquer un fait par un fait antérieur, a fait successivement appel à des volontés diverses et à de vagues puissances, comme le phlogistique et les différents fluides. Eh bien! la science sociale vient justement de traverser les deux premières phases. La doctrine des rois, avec le principe du droit divin, correspondait à l'état théologique, la doctrine des peuples, avec le principe de l'égalité des raisons humaines, a correspondu à l'état métaphysique. L'heure est venue d'inaugurer la politique positive, celle qui observe les conditions stables ou changeantes de la vie sociale et en formule les lois.

Pour que cette science se constituât, il fallait que les sciences plus simples dont elle dépend, l'astronomie, la physique, la biologie, fussent devenues positives, et que le système théologique fût à jamais ruiné ; or ces deux conditions sont remplies depuis la fin du siècle précédent et rien ne s'oppose plus à la révolution morale que les savants européens sont chargés d'opérer.

S'ils veulent y réussir, ils devront se débarrasser d'abord d'un préjugé très répandu en politique et qui n'est qu'un héritage de la théologie et de la métaphysique, c'est qu'on peut découvrir un type éternel et parfait de la vie sociale, abstraction faite des temps et des lieux.

En réalité, la vie sociale dépend toujours de l'état de la civilisation, c'est-à-dire des sciences, des beaux-arts et de l'industrie ; elle en est l'expression actuelle, et se modifie dans la même mesure que ces forces sociales.

Le moyen âge a été dirigé par des théologiens, le XVIII[e] siècle par des métaphysiciens, le XIX[e] le sera par des savants, et tout cela est dans l'ordre.

En même temps, les savants doivent se persuader que la civilisation se développe suivant une loi nécessaire ; le hasard est un mot vide de sens, et l'homme de génie peut bien accélérer ou ralentir la vitesse du progrès humain, il ne peut en modifier la direction. Par exemple, les trois étapes de la connaissance scientifique sont fatales pour chaque science ; l'ordre en est déterminé par la nature de l'esprit humain et nul homme de génie n'a jamais pu en supprimer une ou la franchir.

Il résulte de cette nécessité que la politique ou science de l'organisation peut, sans inconvénient, se confondre avec la science sociale proprement dite, car organiser ce n'est pas transformer ou réformer la société, mais plus simplement se conformer aux lois profondes de son développement. Il en résulte aussi que l'histoire, et en particulier l'histoire de la civilisation, sera la méthode essentielle de la science sociale ; elle seule peut nous permettre de comprendre l'avenir par le passé et d'y adapter le présent.

Fidèle à ces principes, Comte, en préconisant le système scientifique et industriel, ne soutient pas qu'il est le meilleur, mais qu'il est nécessaire ; il n'a pas la prétention, en le proposant, de violenter l'ordre politique au nom d'idées préconçues, mais seulement de hâter un progrès fatal ; c'est par l'histoire qu'il a tenté de connaître la marche de la civilisation et son seul dessein est d'y conformer l'ordre social.

Saint-Simon, dans la préface, présentait au public l'ouvrage « de son collaborateur et ami » comme une étude qui n'avait d'autre objet que d'exposer *son propre système* sous

sa forme scientifique, et de servir d'introduction à ses propres œuvres. « Voici son ouvrage, disait-il, qui correspond au discours préliminaire de l'*Encyclopédie* par d'Alembert. »

De son côté, Auguste Comte avait accepté ce patronage et n'avait même pas exigé que son nom figurât sur la couverture à côté de celui du maître.

Rien ne faisait donc présager la rupture qui se préparait entre les deux philosophes, et qui devait être définitive deux ans plus tard.

Auguste Comte en a laissé un récit assez détaillé dans deux lettres écrites l'une à Valat[1], l'autre à d'Eichthal[2] en mai 1824.

Jusque-là, nous le savons, il n'avait pas signé ses articles, mais en écrivant son étude capitale sur la réorganisation de la société, il sentit, dit-il, que le moment était venu de secouer toute tutelle et d'apprendre son nom à ses lecteurs. Il signifie donc sa décision à Saint-Simon qui ne s'y soumet qu'à regret et finit par suspendre le tirage après quelques épreuves. Dès lors Saint-Simon emploie tous les moyens pour ajourner la publication, le leurre deux ans par des prétextes vains et ne se décide à publier le fameux *Prospectus* qu'en avril 1824 dans le troisième cahier du *Catéchisme des Industriels*, recueil nouveau où il réexpose une fois de plus son système.

Encore trouve-t-il le moyen de jouer une seconde fois Auguste Comte et, au lieu de l'éditer à part, comme il l'avait promis, lui donne-t-il place dans son *Catéchisme*, où il le présente « comme un homme ayant mission de lui rédiger un de ses cahiers[3] ». Voilà pourquoi, un mois après cette seconde édition, en mai 1824, Auguste Comte dit qu'il considère la rupture comme décisive, et elle le fut en effet.

1. *Op. cit.*, p. 114 sqq.
2. Littré, *op. cit.*, p. 23.
3. Littré, *op. cit.*, p. 26.

Aussitôt il change de ton : celui qui était quelques années plus tôt un modèle de vertu, un homme estimé de tous, devient un exploiteur sans scrupules, un extravagant, un intrigant qui n'a pas d'autre but « que de faire sensation dans le monde »[1], etc., etc.

Nous pouvons difficilement faire la part du vrai dans ces affirmations de Comte et dans des faits racontés avec autant de passion. Il existe cependant un curieux document retrouvé dans les papiers de Comte[2], qui permet d'en contrôler au moins une partie. C'est un contrat signé du maître et de l'élève par lequel Saint-Simon achète de 1822 à 1825 la propriété exclusive du *Prospectus* de Comte et l'autorisation de le publier. Aucun article ne l'obligeant à l'éditer à part, il a pu, sans perfidie, le faire figurer dans un de ses recueils, comme il avait fait pour les productions antérieures de Comte qui paraît mal venu sur ce point de crier à la trahison.

De plus, Saint-Simon, fort de son traité, avait pris soin, en décembre 1823, dans le second cahier de son *Catéchisme*, d'annoncer le *Prospectus* en des termes où il affirmait bien nettement son patronage et ses intentions. « Nous joindrons, disait-il, au troisième cahier du *Catéchisme*, un volume sur le système scientifique et le système d'éducation. Ce travail, *dont nous avons jeté les bases et dont nous avons confié l'exécution à notre élève Auguste Comte*, exposera le système industriel *a priori*[3]. » Si Auguste Comte ne voulait ni passer pour un élève chargé de rédiger un cahier, ni être imprimé dans le *Catéchisme*, c'est alors qu'il devait protester et non pas six mois plus tard.

Gageons que si Saint-Simon avait laissé, lui aussi, une version de la rupture, Auguste Comte n'apparaîtrait peut-être pas comme une victime.

1. Voir, pour plus de détails sur cette rupture, l'étude très documentée de G. Weill, *Saint-Simon et son œuvre*, que j'ai plusieurs fois citée.
2. *La loi des trois États*, par Sémerie, p. 19.
3. *Œuvres de Saint-Simon*, VIII, 49-50.

Quoi qu'il en soit de cette querelle et des détails que nous ignorons, on a pu voir qu'Auguste Comte tenait son œuvre pour originale; du moins il la déclare telle à Valat et à d'Eichthal, et c'est en définitive pour affirmer son originalité qu'il a rompu avec Saint-Simon. A-t-il raison et dans quelle mesure, sur ce point autrement important que ses froissements de vanité?

Ses affirmations sont très nettes.

En 1824 il écrit à Valat « que son ouvrage est entièrement pur de l'influence exercée sur lui par Saint-Simon [1] »; à d'Eichthal il déclare que depuis quatre ou cinq ans, c'est-à-dire depuis 1819 ou 1820, il n'a « plus rien à apprendre de M. Saint-Simon [2] ». En 1854, lorsqu'il réimprime le *Prospectus* avec ses opuscules, il fait, dans la Préface, la déclaration suivante [3] : « Ma direction à la fois philosophique et sociale fut irrévocablement déterminée en mai 1822 par le troisième opuscule où surgit ma découverte fondamentale des lois sociologiques. Son propre titre [4], qui doit seul figurer ici, suffirait pour indiquer une intime combinaison entre les deux points de vue scientifiques qui m'avaient jusqu'alors préoccupé parallèlement ou séparément. »

Il ne paraît donc pas douter de ses droits et pas plus que précédemment nous ne douterons nous-même de sa sincérité; mais ici, pour contrôler ses dires, nous avons l'œuvre entière de Saint-Simon et, pas plus que pour les ouvrages antérieurs de Comte, ce contrôle n'est favorable à son originalité.

Bien avant lui, en 1813, dans son *Mémoire sur la Science de l'Homme*, Saint-Simon avait parlé de la crise où la disparition du système théologico-féodal jetait les sociétés européennes et de la nécessité d'y remédier par une refonte des

1. *Lettres à Valat*, p. 104.
2. Littré, *op. cit.*, p. 24.
3. *Syst. de Pol. pos.*, append. p. III.
4. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.*

idées générales. Comme lui, c'est par la science des sociétés, par la physiologie sociale, qu'il voulait établir ce corps de vérités qu'il jugeait indispensables à la vie du monde moderne ; il comptait sur cette science pour régénérer la morale, la philosophie, la politique, la religion, le clergé ; il attendait d'elle tout ce que son disciple devait en attendre plus tard. Comme lui, il parlait alors de la fameuse loi du progrès scientifique qui a fait passer les sciences de la forme conjecturale et religieuse à la forme positive et qui imposait à la physiologie sociale les mêmes étapes et la même évolution. Comme lui enfin il s'adressait à l'histoire pour connaître la direction du progrès humain et y conformer sa théorie ; il ne cherchait pas à établir l'ordre politique le meilleur mais à hâter l'ordre nécessaire, il croyait que la politique pratique se confondait presque avec la physiologie sociale.

Qu'il y ait chez Auguste Comte plus de précision, plus de vigueur et plus de connaissances, on ne peut le contester, mais tout cela n'est pas cette originalité véritable à laquelle il prétend dans ses lettres comme dans la préface de 1854, et qu'une fois de plus nous lui refusons.

Il n'est pas jusqu'à cette fameuse synthèse de ses travaux scientifiques et de ses travaux politiques dont il puisse revendiquer l'initiative. Toute l'œuvre antérieure de Saint-Simon n'ayant pas d'autre objet que d'appliquer la méthode scientifique aux choses de la vie sociale et d'organiser une politique scientifique, Comte ne pouvait pas rester son disciple sans en arriver là, et de fait il travaillait depuis 1819 à fonder une politique scientifique.

D'ailleurs nous avons sur cette filiation d'idées un témoignage qui en vaut un autre, celui d'Auguste Comte lui-même qui, dans cette même édition de 1824 dont il s'est tellement plaint, s'intitule modestement élève de Saint-Simon, et fait précéder le *Prospectus* d'un avertissement où il écrit : « Ayant médité depuis longtemps les idées mères

de M. de Saint-Simon, je me suis exclusivement attaché à systématiser, à développer et à perfectionner la partie des aperçus de ce philosophe qui se rapporte à la direction scientifique. Ce travail a eu pour résultat la formation du système de politique positive que je commence aujourd'hui à soumettre au jugement des penseurs.

« J'ai cru devoir rendre publique la déclaration précédente, afin que si mes travaux paraissent mériter quelque approbation, elle remonte au fondateur de l'école positive dont je m'honore de faire partie[1]. »

Voilà qui s'appelle parler ! mais alors il ne faut pas, un mois plus tard, écrire à Valat et à d'Eichthal qu'on ne doit rien à Saint-Simon; il ne faut pas surtout crier à la perfidie et à la trahison parce que l'homme dont on se proclame l'élève vous traite en disciple.

A la vérité Comte, gêné par cette déclaration, s'est empressé d'en diminuer la portée près de ses deux amis : c'est un acte de complaisance, écrit-il à Valat; il répète la même chose à d'Eichthal et il ajoute même qu'il espérait, par cet avertissement, modifier les dispositions de Saint-Simon à son égard[2]. Ainsi, après avoir été dupé, Comte aurait songé à reconquérir par cet hommage les bonnes grâces d'un homme qu'il n'estimait plus ! Nous ne nous arrêterons pas à cette explication, et nous nous en tiendrons à la déclaration officielle de Comte, confirmée d'ailleurs par ce que nous savons de Saint-Simon et de son œuvre.

*
* *

Est-ce à dire que, toute question d'amour-propre mise à part, la conformité de vues fut parfaite en 1824 entre le maître et l'élève ? — Nullement, et ce serait faire tort à Comte que de le présenter comme ayant subi passivement jusque-là l'influence de Saint-Simon.

1. *Œuvres de Saint-Simon*, IX, p. 9.
2. Littré, *op. cit.*, p. 29.

Il y avait d'abord entre les deux esprits, et pour le bonheur de Comte, une différence fondamentale de méthode.

Saint-Simon, peu instruit, très imaginatif, travaillait sans aucune règle, changeait le plan de ses ouvrages au milieu même de la rédaction et répandait ses idées sans prendre la peine de les mûrir ; c'était un publiciste de génie [1] plus qu'un philosophe véritable. Comte, beaucoup moins riche d'idées, mais infiniment plus méthodique, ne cédait rien à l'imagination, soumettait ses conceptions à une logique inflexible, les poussait jusqu'à leurs conséquences et devait être souvent choqué par les procédés aventureux de son maître.

Il s'écartait aussi de lui sur quelques points de doctrine et leurs divergences d'idées étaient l'origine de nombreuses discussions.

Dès 1818, dans les lettres anonymes qu'il adresse à Saint-Simon, il lui reproche de suivre sa théorie dans ses conséquences politiques au lieu de la suivre dans ses conséquences scientifiques. Saint-Simon lui paraissait en effet faire fausse route en voulant toucher à la pratique avant qu'un nouvel ordre spirituel fût établi ; quelques années plus tard, dans le *Prospectus*, il reprochait aux peuples et aux rois de commettre la même erreur, et, six mois après la rupture, il écrivait à Valat : « Je regarde toutes les discussions sur les institutions politiques comme de pures niaiseries fort oiseuses et qui ne sont fondées sur rien jusqu'à ce que la réorganisation spirituelle de la société soit effectuée ou du moins très avancée ; et c'est un des points capitaux sur lesquels je suis absolument opposé à Saint-Simon par exemple qui voudrait commencer par la réorganisation temporelle (entendue à sa manière), ce qui est le monde renversé et littéralement la charrue avant les bœufs [2]. »

A la vérité, Saint-Simon aurait pu répondre qu'il avait déjà consacré quinze ans de sa vie à réorganiser le pouvoir

1. Le mot est de M. Lévy-Bruhl.

2. *Lettres à Valat*, p. 156.

spirituel, mais l'objection de Comte n'en porte pas moins contre la philosophie industrielle et la politique pratique qui le préoccupait alors. Lui-même a pris soin de signaler sur ce point la même divergence d'idées, lorsqu'il a écrit dans la préface du *Prospectus*, en 1824 : Ce travail « n'expose pas les généralités de notre système, c'est-à-dire qu'il n'en expose qu'une partie et qu'il fait jouer le rôle prépondérant à des généralités que nous considérons comme secondaires.

Dans le système que nous avons conçu, la capacité industrielle est celle qui doit se trouver en première ligne, elle est celle qui doit juger de la valeur de toutes les autres capacités et les faire travailler pour son plus grand avantage[1]. »

Enfin, depuis quelque temps Comte voyait Saint-Simon tendre vers une vague religiosité, essayer de confondre la philosophie du travail industriel avec la morale de la charité, et il s'éloignait tout autant de cette philosophie sentimentale que de l'industrialisme. « Notre rupture, écrivait-il plus tard à Michel Chevalier[2], doit être attribuée en partie à ce que je commençais à apercevoir en lui une tendance religieuse profondément incompatible avec la direction philosophique qui m'est propre. » Et Saint-Simon, très conscient sans doute de cette opposition, écrivait déjà dans la préface du *Prospectus* : « Notre élève n'a traité que la partie scientifique du système, mais il n'a point exposé la partie sentimentale et religieuse ; voilà ce dont nous avons dû prévenir nos lecteurs[3]. »

Rien à discuter ici puisque les adversaires sont d'accord pour reconnaître les points en litige ; mais Comte eut plus tard un tort grave, ce fut d'expliquer l'évolution sentimentale de Saint-Simon par un ébranlement moral qui aurait suivi sa tentative de suicide. « J'ai pu observer en lui, disait-

1. *Œuvres de Saint-Simon*, IX, 4.
2. Littré, *op. cit.*, p. 188.
3. *Œuvres de Saint-Simon, Collection Enfantin*, IX, p. 4-5,

il, après l'affaiblissement résulté d'une fatale impression physique, cette tendance banale vers une vague religiosité qui dérive aujourd'hui si fréquemment du sentiment secret de l'impuissance philosophique [1]. » Familier et collaborateur de Saint-Simon, il ne pouvait pas ignorer que son maître avait des tendances néo-chrétiennes bien avant sa tentative de suicide, et qu'il les avait très nettement manifestées en 1821, dans la préface du *Système industriel*.

Mais, sur ce point, l'ironie du sort a bien vengé Saint-Simon ; et lorsque, trente ans plus tard, Auguste Comte a été porté lui aussi vers la religiosité sentimentale, il s'est trouvé un disciple inintelligent doublé d'un faux ami pour expliquer par un accident cérébral l'évolution qu'il ne comprenait pas, et pour faire accepter cette inepte légende.

Comte, en se séparant de Saint-Simon, s'affirmait donc comme un savant décidé à réformer les idées avant de réformer les institutions et peu désireux, pour le moment, de suivre son maître dans ses rêves néo-chrétiens ; cependant malgré ces différences de pensée, malgré son orgueil froissé, malgré ses plaintes, il avouait encore à Valat « que l'influence de Saint-Simon avait puissamment servi à son éducation philosophique [2] ». Ce n'est pas nous qui sur ce point lui opposerons de démenti.

Plus tard il changera de ton, et, lorsqu'il aura terminé son *Cours de philosophie positive*, il sera gêné par le souvenir de ce maître que les saint-simoniens lui reprocheront de démarquer[3], et il osera écrire : « Mon évolution spontanée fut profondément troublée pendant quelques années, sans être ni déviée ni suspendue, par une liaison funeste avec un écrivain fort ingénieux mais superficiel dont la nature propre, beaucoup plus active que spéculative, était assurément peu philosophique et ne comportait d'autres mobiles

1. *Cours de Philosophie positive*, VI. 9.
2. *Lettres à Valat*, p. 115.
3. Voyez sur les *Invectives d'Enfantin*, p. 255.

essentiels qu'une immense ambition personnelle (le célèbre M. de Saint-Simon [1]). »

Les pages qui précèdent nous dispenseront de discuter le jugement qu'Auguste Comte, jaloux de son originalité et de sa gloire, portait avec une aussi belle inconscience sur l'homme qui avait été son initiateur.

Ce n'est pas tout : lorsque lui-même eut fondé une religion, lorsqu'il fut devenu mystique et quiétiste, il revint une dernière fois sur ce premier maître dont le souvenir le hantait et que les saint-simoniens lui opposaient sans cesse ; et cette fois il ne craignit pas de s'abaisser jusqu'à l'injure. Il l'appelle « jongleur dépravé » et, après avoir proclamé qu'il ne lui doit rien, il conclut : « Son éclat passager constituera pour la postérité l'un des symptômes caractéristiques de notre anarchie mentale, puisqu'il résulte seulement d'un charlatanisme effréné dépourvu de tout vrai mérite. Le cœur et l'esprit de ce personnage se retracent exactement dans le cynique résumé qu'il se plaisait à faire de sa propre vie, dont il représentait les deux moitiés comme respectivement consacrées à l'achat et à la vente des idées [2]. » Voilà comment jugeait Saint-Simon en 1853 le philosophe qui en 1825 lui devait tant.

Mais, dira-t-on, entre 1824 et 1853 se place toute l'œuvre de Comte ; s'il a nié de plus en plus l'influence de Saint-Simon sur sa propre pensée, c'est qu'il devenait de plus en plus personnel et ne se reconnaissait plus en lui. A cet égard il serait dans son droit et — les injures à part — n'aurait dit que la vérité.

On voudrait pour la mémoire d'Auguste Comte que cette explication fût possible. Par malheur elle ne l'est pas et l'examen impartial des deux systèmes va nous montrer que s'il a été sincère en défendant contre Saint-Simon et les saint-simoniens l'originalité de sa pensée, ce n'a pu être

1. *Cours de Phil. pos.*, VI, 8. Note.
2. *Système de Politique Positive*, III, p. XVI, XVII.

qu'en méconnaissant, contre toute évidence, l'identité profonde du comtisme et du saint-simonisme, comme l'empreinte indélébile dont il avait été marqué à jamais.

II

RAPPORTS DES DEUX PHILOSOPHIES

Nous connaissons l'influence personnelle exercée par Saint-Simon sur Comte de 1817 à 1824. Nous savons que pendant sept années, de dix-neuf à vingt-six ans, à l'âge où l'esprit se forme, secrétaire, disciple ou collaborateur, Auguste Comte se borna à recevoir, organiser et développer ce qu'il appelait lui-même « les idées mères » de son maître. Mais le voici enfin par la rupture, bientôt suivie par la mort de Saint-Simon, émancipé de toute tutelle morale, libre de penser par lui-même et d'écrire selon sa pensée. Va-t-il enfin créer une doctrine personnelle, bien distincte du saint-simonisme et qui justifie, dans une large mesure, ses prétentions à l'originalité?

La comparaison des deux systèmes va nous apprendre que non.

Bien entendu nous ne pouvons songer, pour cette comparaison, à faire du comtisme et du saint-simonisme une exposition complète qui dépasserait singulièrement le cadre et l'objet de notre étude. Nous nous bornerons à résumer les idées générales du positivisme de Comte et nous verrons ensuite qu'elles se retrouvent toutes dans le positivisme de Saint-Simon [1].

L'objet que s'est proposé Auguste Comte dans toute son œuvre est de mettre fin à la crise sociale que le XVIII[e] siècle

1. On pourra consulter sur la parenté du saint-simonisme et du comtisme la thèse très documentée de M. Alengry, *La sociologie chez Auguste Comte*, Paris, F. Alcan, 1899. — L'auteur est arrivé à des conclusions très analogues à celles que je vais défendre ici et j'ai eu plusieurs fois l'occasion d'utiliser ses recherches.

C. f. également G. Weill, *op. cit.*, ch. XI et, par le même, l'*École Saint-Simonnienne*, p. 291. Paris, F. Alcan, 1896.



a préparée et que la Révolution a ouverte officiellement par la destruction du système théologique et féodal. Par ce dessein il se rapproche de tous les penseurs de son temps, depuis Chateaubriand et de Bonald jusqu'à Cousin et de Maistre; mais il en diffère profondément par le plan qu'il adopte et qu'il exécute[1]. Au lieu de courir à la solution du problème politique par des mesures hâtives, il regarde plus haut et plus loin. Il est persuadé en effet que les idées mènent le monde et que toute la réorganisation politique sera vaine tant que la réorganisation des croyances ne sera pas opérée : « Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré, dit-il, par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera, de toute nécessité, essentiellement révolutionnaire, malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés, et ne comportera réellement que des institutions provisoires[2]. »

Il faut mettre un terme, au plus vite, à l'anarchie morale, refaire l'unité des intelligences par une doctrine générale qui s'impose à toutes les consciences individuelles comme s'imposait autrefois le catholicisme aujourd'hui ruiné par les progrès de la raison. En d'autres termes, il faut à la société humaine un nouveau pouvoir spirituel et c'est à édifier ce pouvoir que Comte consacrera sa vie.

Et d'abord d'où vient le mal dont nous souffrons, l'anarchie intellectuelle ? De l'emploi simultané de trois méthodes ou plutôt de trois philosophies opposées dans l'étude de l'homme et de la vie sociale.

Quand le savant étudie la nature, il explique les faits par des faits antérieurs et constate leur liaison nécessaire; le physicien qui explique le son par des vibrations de l'air, le

1. Voir pour plus de détails sur ce point et sur toute la philosophie théorique de Comte le livre de M. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*.
2. *Cours de philos. pos.*, I, p. 41.

physiologiste qui explique la circulation du sang par les contractions du cœur, emploient l'un et l'autre cette méthode que Comte nomme positive. Au contraire, dès que les philosophes étudient les choses de la vie sociale le désordre commence. S'il s'agit de politique, les uns, comme de Bonald et de Maistre, parlent du rôle de la providence dans l'histoire et du droit divin des rois ; ce sont des théologiens. D'autres spéculent sur le type du parfait gouvernement, sur le contrat social, sur les droits absolus de la personne humaine ; ce sont des métaphysiciens dans le genre de Rousseau. D'autres enfin font de timides tentatives pour soumettre l'étude des sociétés et de leur développement à la méthode positive de l'observation et du raisonnement ; ils s'appellent Montesquieu et Condorcet. On pourrait facilement signaler les mêmes divergences de méthode dans la morale, le droit et dans toutes les sciences qui, de près ou de loin, touchent à la vie sociale. Le résultat c'est l'anarchie qui dure depuis plusieurs siècles dans l'Europe occidentale et qui durera nécessairement tant que des philosophies aussi différentes viendront s'affronter sur des questions aussi capitales.

Cette durée pourrait même nous faire craindre que la crise fût sans issue, si une loi sociale dont Auguste Comte s'attribue la découverte, la célèbre *loi des trois états*, ne nous faisait connaître à la fois la cause et le remède du mal.

« L'esprit humain, par sa nature, dit Comte, emploie successivement, dans chacune de ses recherches, trois méthodes de philosopher dont le caractère est essentiellement différent, et même opposé ; d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là trois sortes de philosophies sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement. La première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisième son état fixe et définitif, la seconde est uniquement destinée à servir de transition [1]. »

1. *Cours de phil. pos.*, I, 8-9.



Toutes les sciences ont traversé ces trois phases nécessaires ; la physique a été théologique lors du polythéisme grec ; elle a été métaphysique avec les hypothèses des fluides et des affinités naturelles ; elle n'est positive que depuis Descartes. La physiologie, encore embarrassée des hypothèses vitalistes et animiste se dégage à peine de la période métaphysique, et la philosophie sociale ne nous paraît anarchique et confuse que parce qu'elle s'embarrasse encore de théologie et de métaphysique.

Que faut-il donc pour fermer à jamais la crise ? Il suffit d'accélérer la marche nécessaire du progrès humain en fondant la science positive des sociétés que Comte appelle la sociologie. Alors les principes de l'ordre politique pourront être discutés de tous sans être ébranlés par personne ; il n'y aura pas plus d'anarchie sociale qu'il n'y a d'anarchie physique ou mathématique.

Cette unification du savoir social permettra d'unifier pour la première fois le savoir humain tout entier. Jusqu'ici la science de l'homme et les sciences du monde semblaient relever de deux méthodes opposées parce qu'elles en étaient à des périodes différentes de leur progrès naturel. Désormais toutes les connaissances humaines seront positives c'est-à-dire également fondées sur le raisonnement et l'observation des faits.

Enfin la philosophie, qui n'est que la généralisation des sciences, sera positive comme elles ; si l'on peut distinguer encore la philosophie des sciences de la métaphysique, c'est que les sciences sociales et morales, réfractaires à la méthode positive, paraissent justifier et même exiger des généralisations métaphysiques. Du jour où ces sciences seront devenues positives, la métaphysique n'aura plus d'objet.

La création de la sociologie est donc la création fondamentale du système, et c'est, dès 1822, vers cette création, que Comte fait converger tous ses efforts. Mais il se rend compte de très bonne heure que pour fonder la sociologie on

doit la faire reposer, par sa méthode et ses principes, sur les sciences plus simples déjà parvenues à la période positive : « Ma propre loi hiérarchique me démontra, dit-il, que la philosophie sociale ne pouvait prendre son vrai caractère et comporter une irrésistible autorité qu'en reposant implicitement sur l'ensemble de la philosophie naturelle partiellement élaborée pendant les trois derniers siècles[1]. »

De plus, il pensa que si l'on veut refaire l'esprit public et donner de l'unité aux opinions humaines, on ne doit pas se borner à bâtir une science sociale, même positive ; on doit encore achever le triomphe de la méthode positive dans les sciences moins complexes où elle a déjà pénétré, indiquer, pour chaque science, les méthodes les plus appropriées, systématiser les principaux résultats, faire la philosophie de la connaissance humaine tout entière. En d'autres termes ce n'est pas seulement la sociologie qui est à créer c'est tout le système de l'éducation intellectuelle qui est à refondre[2], tout le savoir humain qui est à coordonner.

Voilà pourquoi Auguste Comte fait précéder sa philosophie sociale d'une philosophie des sciences positives qui sont, dans l'ordre même de sa classification, les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie.

Tout le monde connaît aujourd'hui le principe de cette classification célèbre qui hiérarchise les sciences d'après la simplicité croissante et la généralité décroissante de leur objet et qui marque à la fois la dépendance et l'originalité de chacune d'elles par rapport à la science plus simple qui la précède.

C'est donc à codifier les méthodes positives et leurs résultats dans les différentes sciences qu'Auguste Comte s'attache, aussitôt sa hiérarchie établie, et il consacre aux mathématiques, à la mécanique, à la physique, à la chimie, à la biologie, les trois premiers volumes de son cours.

1. *Syst. de pol., pos.*, I, 2,
2. *Cours de phil. pos.*, I, 25.

Ce serait une erreur de penser, que, pour chacune de ces sciences, il n'ait eu qu'à enregistrer en les ordonnant des idées admises par tous; pour assurer le triomphe de l'esprit positif il a dû, au contraire, surtout en chimie et en biologie, lutter sans cesse contre l'esprit théologique ou métaphysique, et, n'eût-il écrit que ces trois volumes, il aurait encore le rare mérite d'avoir conçu et achevé une philosophie positive de la nature; son œuvre capitale n'en reste pas moins la fondation de la sixième science, la sociologie, à laquelle il consacre les trois derniers volumes du cours.

Cette science ne peut pas se déduire de la biologie, comme Cabanis, Gall et bien d'autres l'ont pensé ; cette déduction serait peut-être possible si la vie sociale se bornait à la satisfaction de nos principaux instincts, comme l'instinct de la famille, de la conservation, de la propriété, mais elle les développe et les transforme en même temps qu'elle les satisfait, et c'est pourquoi la biologie, l'étude de l'individu humain ne suffit pas pour les connaître. Il doit y avoir une sociologie comme il y a une astronomie, une physique et une chimie.

Comme les sciences plus simples, la sociologie emploiera les méthodes de l'observation, du raisonnement, de l'induction, mais elle aura sa méthode propre, la méthode historique, et c'est par l'histoire qu'elle constituera la statique et la dynamique sociale.

On comprend mal d'ordinaire ces deux termes parce qu'on perd de vue l'idée d'une humanité unique et qu'on veut les appliquer à telles ou telles sociétés particulières[1]. En réalité c'est de l'humanité tout entière qu'il s'agit, et la statique sociale étudie les conditions d'existence, les éléments nécessaires de l'organisme humain, tandis que la dynamique étudie les lois de son évolution à travers les âges.

C'est ainsi que, sous le nom de statique, Comte étudiera la famille, élément social ultime, le mariage, la coopération

1. C. f. sur toute cette philosophie sociale, Lévy-Bruhl, *op. cit.*, liv. I et liv. II.

sociale, le rôle du gouvernement et c'est ainsi encore que, sous le nom de dynamique, il étudiera le mouvement nécessaire et continu de l'humanité ou, si l'on préfère, le progrès.

La loi des trois états étant la loi fondamentale de la dynamique sociale est, par là même, la loi du progrès ; c'est elle qui introduit quelque unité dans l'incohérence de l'histoire par la distinction d'une période théologique, d'une période métaphysique et d'une périonde positive ; elle exprime elle-même non une transformation de l'intelligence humaine, qui ne change pas plus dans sa nature que nos instincts, mais les différentes étapes par lesquelles cette intelligence est passée dans l'interprétation du monde ; et comme, d'après Comte, l'évolution des idées conditionne toutes les autres, on comprend très bien qu'il ait pris l'évolution de l'intelligence, c'est-à-dire des sciences et de la philosophie, comme « fil conducteur » de sa philosophie de l'histoire.

Ainsi conçue la sociologie unifie par sa seule existence le savoir humain ; toutes nos connaissances sont désormais positives ; une même philosophie va s'imposer à l'Occident et clore l'anarchie morale ; mais il ne suffit pas d'unifier les idées et les croyances, il faut encore organiser l'autorité spirituelle ; il faut édifier le nouveau pouvoir spirituel et c'est à quoi Comte va s'appliquer plus spécialement après avoir fondé la sociologie.

Pour bien comprendre cette partie de l'œuvre de Comte, on doit se rappeler sans cesse que cet ennemi déclaré de la métaphysique et de la théologie est toujours resté l'admirateur passionné de la politique et de la philosophie du catholicisme. Tout ce qu'il reproche à cette religion, c'est d'être irrévocablement ruinée par les progrès de la raison, mais à cela près, il proclame qu'elle fut parfaite et qu'elle comprit à merveille le rôle social qu'elle devait remplir. Dans un temps où la seule science possible était la théologie, le catholicisme a organisé et exercé, pour le plus grand bien de l'Europe, le pouvoir spirituel ; il a abandonné l'ac-

tion au pouvoir féodal en se réservant l'éducation des âmes ; il a élevé les enfants, dirigé les hommes, réglé les relations des peuples, fait régner une morale commune ; il a réalisé pendant trois siècles l'unité morale de l'Occident.

Pous instituer le pouvoir de la science, Comte n'aura donc qu'à s'inspirer de la philosophie sociale du catholicisme.

Comme le pouvoir catholique, le nouveau pouvoir spirituel sera exclu de la direction immédiate des affaires humaines ; il ne disposera d'aucune force effective et gouvernera les hommes par son influence morale. Tandis que le rôle du pouvoir temporel est l'action, celui du pouvoir spirituel se résumera en un seul mot : l'éducation, et cette éducation aura pour évangile le *Cours de philosophie positive*. Enfin, comme le pouvoir de l'Église, le nouveau pouvoir aura pour caractère l'unité. Fondé sur l'ensemble des science positives, issu d'un savoir homogène, il opposera à toutes les tentatives d'anarchie morale les résultats incontestables d'une même expérience et d'une même raison. Il fera la cohésions des âmes, imposera les mêmes opinions à l'Occident et rendra possible un ordre politique nouveau.

Mais, pour que le nouveau pouvoir possède une autorité véritable, il doit avoir des représentants attitrés et ces représentants ne peuvent être ni les mathématiciens, ni les physiciens, ni les biologistes, ni aucun des savants qui, par la nature même de leurs études, sont habitués à ne considérer que des questions spéciales.

Ceux-là seuls d'entre les savants seront appelés à diriger les hommes qui s'élèvent par la généralité de leurs spéculations au-dessus des sciences spéciales et qui ont conscience d'un but social[1].

Or les sociologues sont de par leurs études mêmes, habitués à organiser les sciences, à les diriger dans le sens utilitaire, et par suite ils sont tout désignés pour prendre en mains le

1. *Cours de phil. pos.*, VI, 481.

gouvernement scientifique de ce monde. C'est à eux que Comte le confie en effet dans le sixième volume du *Cours* et déjà il aperçoit les philosophes positivistes soutenus par l'opinion et formant une véritable corporation européenne pour combattre l'anarchie et gouverner les âmes.

Dans le *Système de politique positive*, l'organisation du nouveau pouvoir est plus audacieuse encore, et c'est, nous l'avons vu, à une véritable religion que le positivisme scientifique aboutit.

Nous avons déjà parlé du dieu nouveau, l'Humanité, dont nous tenons d'après Comte non seulement notre existence mais notre culture sociale et morale et qui grandit chaque jour de notre dévouement et de notre labeur ; nous avons indiqué comment Comte en règle le culte et, sous le nom de clergé positiviste, institue un sacerdoce de savants chargés de prêcher dans les temples, d'enseigner dans les écoles, de baptiser, de marier ou d'enterrer comme les anciens prêtres ; nous avons dit son espoir chimérique de hâter la réforme positiviste en imitant toutes les formes extérieures du catholicisme dont sa science autoritaire continuait l'esprit. Dans cette création religieuse, comme dans tout le reste, Auguste Comte restait fidèle aux grands principes qui inspiraient toute sa réforme : utiliser les forces existantes, faciliter les transitions, avoir le progrès pour objet tout en gardant l'ordre pour base.

Le pouvoir spirituel ainsi réorganisé, il s'occupe du pouvoir temporel.

De bonne heure, dès 1822, il a proclamé que dans toute société ces deux formes du pouvoir devaient être absolument distinctes. « On a perdu de vue, écrivait-il, la grande division en pouvoir spirituel et pouvoir temporel, le principal perfectionnement que l'ancien système ait introduit dans la politique générale. L'attention s'étant dirigée tout entière vers la partie pratique de la réorganisation sociale, on a été conduit à cette monstruosité d'une constitution sans pou-

voir spirituel, qui, si elle pouvait être durable, serait une véritable et immense rétrogradation vers la barbarie[1]. »

D'ailleurs, le régime même qui vient de finir ne nous a-t-il pas montré, au temps de sa prospérité, tous les services que peut rendre à la société humaine l'existence simultanée et distincte de ces deux pouvoirs. N'est-ce pas à l'heureux équilibre d'un pouvoir théologique qui disciplinait les sujets en conseillant les rois et d'un pouvoir qui gouvernait l'ordre pratique et politique que l'humanité doit les siècles de paix et d'harmonie sociale du moyen âge ? L'histoire s'accorde une fois de plus avec la raison pour nous montrer la nécessité de deux pouvoirs différents, l'un qui dirige, l'autre qui agisse, et c'est pourquoi, suivant le plan qu'il s'était tracé tout d'abord, Auguste Comte, après avoir relevé le premier, passe au second.

Pas plus que tout à l'heure il ne s'agit d'ailleurs d'innover et de créer un sens véritable du mot : il suffit de regarder autour de soi, de consulter l'histoire, et d'accélérer la marche naturelle du progrès humain ; or, depuis cinq siècles, un nouveau pouvoir, l'Industrie, s'est constitué au-dessous, à côté et finalement au-dessus du pouvoir féodal et royal. Tandis que l'humanité évoluait, dans l'ordre intellectuel, de l'esprit théologique vers l'esprit positif, elle passait lentement, dans l'ordre social, de la vie guerrière à la vie industrielle. Sous la protection morale de l'Église et sous la protection effective du régime féodal devenu défensif après la conquête, les classes ouvrières se sont peu à peu affranchies, d'abord dans les villes par l'établissement des communes, et plus tard dans les campagnes. Grâce à leurs lents progrès, l'esprit militaire et prédateur a disparu, la vie domestique s'est affermie et l'antique ascendant de la naissance a été ébranlé par la rivalité croissante de la richesse acquise par le travail.

1. *Œuvres de Saint-Simon*, IX, p. 47.

Comte a pris soin de poursuivre dans tous ses détails le parallélisme de l'évolution industrielle et de l'évolution intellectuelle ; il y a distingué des phases analogues ; il a montré des légistes défenseurs de l'industrie jouant le même rôle de désorganisation vis-à-vis du pouvoir féodal que les métaphysiciens critiques vis-à-vis de la théologie ; il a considéré que la Révolution avait marqué, pour chaque évolution, sinon un terme du moins un même triomphe politique.

Reste donc à organiser le nouveau pouvoir temporel comme il vient de faire pour le pouvoir spirituel ; mais sur ce chapitre il est infiniment plus concis. Il est persuadé en effet que l'organisation temporelle ne pourra s'effectuer avec fruit que lorsque la transformation spirituelle sera achevée et il se contente d'une ébauche. Il hiérarchise d'abord les différentes classes actives, comme il a déjà hiérarchisé les sciences, d'après la généralité et l'abstraction de leurs fonctions, et c'est ainsi que les banquiers se trouvent en tête puisqu'ils manient une richesse symbolique dont la nature se prête aux plus hautes combinaisons. C'est à eux que devra revenir le gouvernement temporel des hommes. L'Occident, avec ses cent vingt millions d'habitants et ses deux mille temples, comptera deux mille banquiers, un pour chaque temple, et ce banquier dirigera toute la vie économique du district. Dans chacune des républiques occidentales, la France, l'Italie, l'Allemagne, l'Angleterre et l'Espagne, les trois premiers banquiers exerceront le pouvoir spirituel, et l'équilibre détruit par la Révotion se rétablira pour toujours grâce au concours harmonique des deux pouvoirs nouveaux.

Puis le monde entier, instruit par l'exemple de l'Occident régénéré, se convertira au positivisme ; les monothéistes y viendront les premiers, les polythéistes et les fétichistes les suivront, et, lorsque la Terre sera tout entière positiviste, on pourra donner du positivisme cette formule que c'est le gouvernement des intérêts humains par l'industrie et le gouvernement des âmes par la science.

Tel est, dans ses grandes lignes, avec ses utopies, ses ambitions folles et ses vues de génie, le système grandiose que Comte a mis trente ans à bâtir et qu'il n'a d'ailleurs pas achevé. C'était un grand système de conquête, tout entier tendu vers la politique et l'action. — Bien que la science y occupât la première place, elle n'y était admise que parce qu'elle permettait soit des applications pratiques, soit une direction rationnelle des sociétés ; régner, administrer, gouverner restait toujours l'objet suprême ; Auguste Comte, suivant ses propres paroles, n'avait été un Aristote que pour pouvoir être un saint Paul.

Mais l'esquisse du comtisme ne serait pas complète si on négligeait une dernière tendance qui se fit jour, vers la fin, dans l'âme du philosophe et modifia quelque peu sa philosophie.

Nous savons que, vers l'âge de quarante-sept ans, il s'éprit d'une femme de trente ans, Clotilde de Vaux, qu'il ne posséda jamais et qui mourut dans ses bras après un an de liaison sentimentale.

Je n'ai pas à refaire ici l'histoire de cette passion : j'y signalerai seulement deux caractères qui, dans l'espèce, ont une importance capitale.

Le premier c'est qu'elle prit toute de suite chez Comte un caractère très matériel et très sensuel ; le second c'est que, du vivant même de Clotilde, elle tendit à l'adoration mystique et contemplative.

Après la mort de Clotilde l'amour charnel disparut tout à fait, et le sentiment, qui s'épura, déborda non seulement sur l'âme de Comte mais sur toute sa philosophie qu'il orienta dans un sens nouveau.

Sans doute le positivisme tendait déjà, en vertu de sa propre logique, à l'organisation du bonheur humain ; mais si l'influence de Clotilde n'inspira pas cette philosophie humanitaire elle la développa beaucoup et finit par lui donner une orientation très particulière.

Comte avait savouré la joie « de subordonner au cœur l'ensemble de la vie humaine », il avait répété souvent, les yeux fixés sur Clotilde : « on se lasse de penser, et même d'agir ; jamais on ne se lasse d'aimer ». Le résultat fut que, par la suite, il conçut la vie idéale sur le type de celle qu'il avait un moment vécue ; « il est encore meilleur d'aimer que d'être aimé, proclame-t-il ; des cœurs étrangers aux espérances et aux terreurs théologiques peuvent seuls goûter pleinement le vrai bonheur, l'amour pur et désintéressé dans lequel consiste réellement le souverain bien[1] ».

L'amour devint ainsi dans sa pensée le moteur exclusif de toute activité humaine, aussi bien dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre pratique.

Bien plus, Comte finit par voir dans cet amour un moyen sûr et rapide de se placer toute de suite au véritable point de vue social, de faire sans cesse prédominer la considération de l'ensemble sur la considération des individus. « Pour devenir un parfait philosophe il me manquait surtout, dit-il, une passion à la fois profonde et pure qui me fît assez apprécier le côté affectif de l'humanité. De telles émotions exercent une admirable réaction philosophique en plaçant aussitôt l'esprit en vrai point de vue universel où la voie scientifique ne peut l'élever que par une longue et difficile élaboration[2]. » C'est par ce sentiment si puissant et si simple que le peuple et que les humbles pourront venir sans effort au positivisme ; tout le monde n'est pas capable de comprendre la savante construction qui nous a fait passer de la philosophie des sciences à la politique positive et de venir à l'altruisme, à l'amour de l'humanité en vertu de raisonnements abstraits qui disciplinent l'esprit avant de le soumettre rationnellement au cœur ; l'amour sera le grand, le véritable initiateur ; c'est lui qui fera la cohésion des âmes, il sera le lien organique et vivant de la société future.

1. *Système de pol. pos.*, I, 221.
2. *Pol. pos.*, I, p. 218.



Nous avons déjà vu que le positivisme se présentait comme un héritier de l'esprit et de la politique catholique et que Comte désirait bénéficier de la discipline et de l'organisation romaine bien plus qu'il ne voulait les ruiner. Voici maintenant que sur le point de terminer son œuvre il fait un pas de plus vers le christianisme et donne une place plus grande à la morale du sentiment. En fût-il venu là sans son amour pour Clotilde ? Nous ne le pensons pas et lui-même affirme que non ; mais ce qu'il y a de certain, et Comte le comprit bien, c'est qu'en s'ouvrant ainsi à la morale de l'amour, en devenant accessible aux humbles d'esprit, le positivisme héritait une fois de plus du catholicisme et augmentait d'autant ses chances de vie. Cette philosophie, dit-il, ne « pourrait jamais devenir populaire si son intime adoption devait exiger la savante instruction qui prépara sa formation originale[1] ».

Et maintenant la courbe est finie ; nous connaissons les idées générales et l'évolution du positivisme comtien.

*
* *

La principale ambition de Saint-Simon, celle qui donne de l'unité à sa vie si incohérente par ailleurs, c'est de mettre fin à la crise morale où l'humanité se débat depuis la disparition des croyances théologiques. en organisant un pouvoir spirituel nouveau. Depuis l'année 1803, où il commence d'écrire, jusqu'en 1825, date de sa mort, il poursuit ce même objet avec une abnégation d'apôtre.

En fait, le catholicisme est définitivement vaincu par la Révolution après une lutte de trois siècles qui a commencé avec la Réforme et la Renaissance ; pour le remplacer Saint-Simon demande, dès son premier livre[2], qu'on s'adresse à un comité de savants européens. Ce comité, qui s'appellera

1. *Syst. de pol. pos.*, I, 218.
2. *Les lettres d'un habitant de Genève*, 1803.

conseil de Newton, aura pour mission de représenter Dieu sur la terre; il partagera l'Europe en quatre divisions qui s'appelleront anglaise, française, allemande, italienne, et seront dirigées chacune par un conseil secondaire, formé sur le modèle du grand conseil. Dans chaque division se constitueront, sur le même type, des conseils de section. Et tous ces conseils feront bâtir des temples à la science et à l'humanité; auprès de ces temples ils établiront des ateliers, des collèges, des laboratoires, des bibliothèques; ils régleront le culte et les rites de la religion nouvelle.

Voilà donc les savants placés, comme chez Comte, à la tête de la société et chargés de constituer un nouveau sacerdoce, mais il ne suffit pas de les sacrer, il faut encore leur donner les moyens de gouverner par la science en synthétisant l'ensemble des connaissances. C'est à quoi Saint-Simon va maintenant s'occuper.

A vrai dire les savants ont bien compris la nécessité de cette synthèse puisque, sous la conduite de Diderot et d'Alembert, ils ont écrit l'*Encyclopédie*, mais ils ont eu le tort de s'attarder dans la critique et la destruction; ils n'ont écrit qu'une œuvre de bataille; ils n'ont pas encore édifié le système des connaissances humaines. L'heure est venue de coordonner les sciences et d'écrire la véritable encyclopédie.

Saint-Simon s'essaie à cette œuvre dans son second ouvrage, *l'Introduction aux travaux scientifiques du XIX[e] siècle*, et, bien qu'il y manque d'ordre, il laisse voir clairement sa pensée maîtresse : « Trouver une synthèse scientifique qui codifie les dogmes du nouveau pouvoir et serve de base à une réorganisation de l'Europe. »

Cette synthèse, il ne la tiendra pour parfaite que si elle est complètement unitaire, car il est persuadé, comme les théologiens catholiques et comme plus tard Comte, non seulement que l'unité des opinions est chose utile et favorable à leur durée, mais encore que l'unité est, par elle-même, une marque de perfection.

Or il ne peut choisir, pour unifier toutes les lois naturelles et morales, que la loi la plus générale qu'il connaisse, la loi de gravitation, qui unifie en fait, de son temps, l'astronomie, la mécanique céleste et une partie de la physique terrestre. Sans doute cette loi n'est vérifiée que pour les phénomènes de la matière, mais il se tire de la difficulté par une théorie matérialiste de la vie et de la pensée et le voilà parti très longtemps sur l'idée très contestable d'une explication unitaire du monde par la loi de gravitation. Quel système il conçoit alors ! la science systématisée par la formule magique d'où se déduisent toutes les lois physiques et politiques, les savants conduisant les hommes par l'application réfléchie de la grande loi, la politique humaine devenue naturelle, terrestre, cosmique et la loi de Newton apparaissant comme la traduction physiciste de l'idée de Dieu.

Il faut rendre à Comte cette justice qu'il n'a jamais donné dans de pareilles chimères et qu'il a, dès la première leçon de son cours, condamné ces essais de synthèse objective où Saint-Simon venait d'échouer et où l'on ne peut dire que Spencer et Hæckel aient depuis lors réussi.

Mais on ne doit pas oublier que, lorsque Saint-Simon connut Comte, il avait depuis trois ans abandonné sa grande synthèse objective, renoncé, comme il disait, « à systématiser la philosophie de Dieu », et que le disciple a pu sur ce point profiter des erreurs du maître pour ne pas les commettre après lui.

D'ailleurs, si l'idée générale est fausse, l'exécution n'en est pas moins intéressante par endroits, et lorsque Saint-Simon, poursuivant son œuvre, aborde l'histoire de l'espèce humaine [1], peu s'en faut qu'il n'écrive un ouvrage de premier ordre.

Tout d'abord avant de commencer sa synthèse des sciences de l'homme, Saint-Simon expose de très remarquables idées,

1. *Mémoire sur la Science de l'homme*, 1813.

qu'il dit tenir de Burdin, sur la possibilité de rendre la psychologie positive et de tout réorganiser ensuite par l'esprit positif, depuis la philosophie théorique jusqu'aux institutions. C'est donc à Burdin qu'il emprunte une des idées capitales de son système, et il fait de cet emprunt une déclaration précise. On doit toutefois signaler ce fait que Burdin, auteur d'un *Cours d'études médicales* en cinq volumes, publié en 1803, n'y fait aucune allusion à ces idées philosophiques et qu'il ne les a jamais exprimées par écrit. Sans doute ne leur attribuait-il pas la même importance que Saint-Simon à qui l'honneur de les avoir mises en œuvre reste tout entier.

Toutes les sciences, remarque-t-il, évoluent de la forme conjecturale à la forme positive; c'est-à-dire qu'après beaucoup d'hypothèses et d'erreurs, elles en arrivent toutes à substituer l'observation raisonnée aux conjectures et aux déductions. L'astronomie a pris, la première, le caractère positif, parce qu'elle étudie les faits sous leurs rapports les plus simples et les moins nombreux; la chimie a suivi l'astronomie et précédé la physiologie, parce qu'elle étudie des faits plus complexes que les faits astronomiques et moins complexes que les faits physiologiques.

Il s'agirait aujourd'hui de faire faire le même progrès à la science de l'homme, en y introduisant la méthode des sciences précédentes. Pour cela il suffirait qu'un homme de génie, fondant cette science sur des faits observés, coordonnât les travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet.

Cette constitution positive de la science humaine aura des conséquences théoriques et pratiques très importantes. La morale deviendra positive, car le physiologiste est le seul savant en état de démontrer que, dans tous les cas, la route de la vertu est celle du bonheur.

La philosophie tout entière deviendra positive puisqu'elle n'est que la généralisation des sciences depuis l'astronomie jusqu'à la physiologie. Elle a été conjecturale et métaphy-

sique tant que les sciences ont été conjecturales; elle n'est encore qu'à moitié positive parce qu'une partie des connaissances humaines, la psychologie et la physiologie, restent infectées d'esprit conjectural. Rendez la physiologie et la psychologie positives, unifiez le savoir humain et toute la philosophie devient positive du même coup.

La religion n'étant que la traduction pratique et morale des idées philosophiques, la réorganisation du système scientifique doit entraîner nécessairement celle du système religieux. Le personnel, le clergé catholique, devra être renouvelé pour les mêmes raisons et remplacé par un clergé de savants.

Ne croirait-on pas, en lisant ce résumé, lire un résumé de Comte lui-même? Et c'est bien en effet de la célèbre loi des trois états et de tout le positivisme comtien que Saint-Simon vient de tracer les linéaments dans cette préface magistrale. L'analogie serait bien plus frappante encore, si Saint-Simon, à l'exemple de Cabanis, n'avait confondu, sous le même nom de science de l'homme, la physiologie individuelle et la physiologie sociale. En fait, c'est de la même science que Comte et Saint-Simon attendent la rénovation générale des idées et des institutions, mais cette science Comte la distingue profondément de la biologie et Saint-Simon ne la distingue pas assez.

Remplacez *science de l'homme* par *sociologie*, et vous pouvez retrouver chez Comte tous les détails du programme scientifique et politique que Saint-Simon vient de tracer.

Mais tout ceci n'est que l'introduction du mémoire sur la science de l'homme ; lorsque Saint-Simon veut constituer cette science, les analogies sont tout aussi frappantes, car il pose et applique avec sûreté la plupart des principes dont le disciple s'inspirera pour constituer la dynamique sociale. Comme Condorcet, et avant Comte, il admet que, pour être complètement connu l'homme ne doit pas être étudié dans l'individu mais dans l'espèce, et que cette espèce est sou-

mise à une loi de développement formant série naturelle.

Puis, conformément à ce principe, il étudie la série des progrès de l'esprit humain, et cette série il la tient pour symbolique de toutes les autres, car pour lui, comme plus tard pour Comte, le progrès scientifique conditionne toutes les autres formes du progrès.

Quant à la loi générale qui gouverne toute la série, elle est encore comme une ébauche historique de la loi des trois états. Socrate, que Saint-Simon charge de l'exposer dans une sorte de discours prophétique, divise en trois périodes l'histoire de l'intelligence humaine, une période polythéiste ou préliminaire, qui va des temps primitifs jusqu'à lui, une période déiste ou conjecturale, qui va de lui jusqu'à nos jours, et une période positive qui ne fait que de commencer [1].

Enfin si l'on veut bien considérer que la méthode historique est, pour Saint-Simon comme pour Comte, la véritable méthode sociale on reconnaîtra sans peine combien peu Comte a innové, sinon dans l'exécution du moins dans la conception de son œuvre maîtresse.

Mais il ne suffit pas de spéculer dans l'abstrait sur la création d'un nouveau pouvoir spirituel ou sur l'unification du savoir positif ; il serait nécessaire d'organiser la religion nouvelle. Bien convaincu de cette nécessité, Saint-Simon a déjà, dans son premier livre, esquissé vaguement le programme que devrait remplir un clergé positiviste ; il revient sur ce sujet en 1813 et, dans l'introduction de la *Science de l'homme*, il annonce un mémoire sur la réorganisation de l'Église conformément aux exigences de la philosophie positive.

Ce mémoire, il ne l'écrivit jamais, et il s'en tint, somme toute, pour l'organisation de son Église, à des indications multiples et succinctes comme celles des *Lettres d'un habi-*

1. *Mémoire sur la Gravitation universelle*, 1813.

tant de Genève ou de son Adresse aux Philanthropes [1]. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le clergé saint-simonien aurait, comme celui de Comte, représenté et exercé le pouvoir spirituel et que lui-même eût été le pape de la religion nouvelle; mais s'il ne s'aventure pas dans la règlementation minutieuse, il a maintes fois l'occasion d'exposer la philosophie et les tendances de la religion positive, et ici encore il montre la voie à son disciple.

Avant lui il se dit que pour hériter réellement du catholicisme et faciliter l'adhésion des foules, le positivisme doit imiter autant que possible la religion qu'il veut supplanter, lui emprunter ses formules et reproduire sous une forme symbolique quelques-uns de ses dogmes.

Déjà dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, il transpose manifestement dans un langage déiste ses utopies scientifiques, nous présente un Dieu qui gouverne le monde par la loi de Newton et assimile le progrès scientifique à la divine providence. Quelques années plus tard, dans son *Introduction aux travaux scientifiques du XIX*e *siècle*, il demande que les savants traduisent leurs idées physicistes dans les termes de la philosophie déiste chère à Napoléon. « Il faut, dit-il, tout examiner et combiner en se plaçant au point de vue du physicisme; les opinions scientifiques arrêtées par l'École devront ensuite être revêtue des formes qui les rendent sacrées, pour être enseignées aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges [2]. »

Sur la fin de sa vie, dans son nouveau christianisme, il use et abuse encore du même procédé de transposition. Il parle de sa croyance en Dieu, mais il tire manifestement le catholicisme à sa religion scientifique; c'est ainsi qu'il juge l'Église infaillible dans la mesure où elle est dirigée par des hommes compétents, qu'il fait l'éloge des pères de

1. 1re partie du *Système industriel*, 1821.
2. *Œuvres choisies*, I, 219.

l'Église « comme ayant été infaillibles pour l'époque où ils ont vécu [1] », et que lui-même se pose en nouveau prophète, en continuateur de Jésus.

Enfin est-il besoin d'ajouter, après tout ce qui précède, qu'il transporte dans la religion positive toute la philosophie morale et sociale du catholicisme.

Le pouvoir spirituel qu'il rêve d'établir est un pouvoir moral distinct du pouvoir temporel; les représentants attitrés de ce pouvoir ont pour principale tâche de faire l'éducation des générations nouvelles conformément aux principes du *Catéchisme scientifique*, et de faire régner parmi elles l'unité. Ils doivent par leur enseignement les prémunir contre tout retour de l'anarchie morale et refaire, pour le plus grand bonheur de tous, un esprit public homogène. — C'est la même conception politique que chez Comte, avec la même origine, et l'on pourrait monter sans peine que chez les deux philosophes elle a entraîné le même dédain des droits individuels.

Mais il ne suffit pas pour Saint-Simon de réorganiser le pouvoir spirituel; il a fait dire à Burdin en 1813 : « Les moments lès plus heureux pour l'espèce humaine ont été ceux où les pouvoirs spirituel et temporel se sont le mieux équilibrés [2] ».

Or le pouvoir féodal est ruiné comme l'Église catholique: à quel pouvoir nouveau va-t-il céder la place? A l'Industrie, répond Saint-Simon en 1817, quelques mois avant de connaître Auguste Comte. A l'École des économistes, comme Chaptal et Say, dont il est le disciple et l'ami, il a compris l'importance de la force sociale qu'ils défendent; il a reconnu dans l'industrie la véritable puissance matérielle de l'avenir. « La société tout entière, écrit-il, repose sur l'industrie. L'industrie est la seule garantie de son existence, la source unique de toutes les richesses et de toutes les prospérités.

1. *Œuvres choisies*, III, p. 324.
2. *Œuvres choisies*, II, 27.



L'état de choses le plus favorable à l'industrie est donc, par cela seul, favorable à la société[1]. »

Désormais donc c'est à l'industrie, à la nation en travail qu'il voudra confier le gouvernement de ce monde, et il va faire tous ses efforts pour faciliter l'alliance de ce nouveau pouvoir temporel avec le pouvoir des savants. La forme et les détails de ses programmes sociaux changent sans cesse, mais le fond reste le même : il veut que l'industrie et la science soient liés par les mêmes liens qui liaient autrefois le pouvoir théologique au pouvoir féodal.

Dans le *Système industriel*, qu'il publie en 1821 et où il expose l'ensemble de sa philosophie, il pose en principe que la société n'a pour objet que d'organiser le bonheur du plus grand nombre et qu'une société est mauvaise dans la mesure où elle perd cet objet de vue. Or, que font aujourd'hui les pouvoirs constitués, derniers vestiges des anciens pouvoirs ?

Le clergé, fermé à toute culture scientifique, ne défend même plus la cause des pauvres et prêche l'obéissance passive ; la noblesse, après avoir exercé autrefois des fonctions utiles de protection et de défense, n'est plus qu'une sangsue à l'égard du peuple et voit la richesse passer aux mains des industriels. Enfin, dernière plaie, il y a les métaphysiciens parmi lesquels Saint-Simon range les légistes. Leurs services ne sont pas contestables : ils ont critiqué et sapé l'ancien régime ; ils ont préparé la crise, mais ils ont eu le tort de vouloir la diriger, et c'est pourquoi la révolution s'est faite au nom de chimères et de principes vagues, au lieu de se faire au nom d'intérêts précis. Aujourd'hui, par leur métaphysique et par l'influence qu'ils exercent, tous ces raisonneurs critiques sont le plus grand obstacle à l'établissement d'un régime industriel et positif.

On a donc le droit de dire que ni le clergé, ni les nobles,

1. *Œuvres de Saint-Simon*, II, p. 13.

ni les métaphysiciens ne remplissent une fonction sociale ; tous sont les ennemis du peuple, puisqu'ils vivent à ses dépens sans le servir ; tous ont une conduite contraire à l'objet suprême de toute société : « le bien du plus grand nombre ».

En face d'eux, ont grandi peu à peu deux puissances sociales, celle des savants et des industriels ; les premiers ont acquis des connaissances plus positives que le clergé et une capacité plus grande pour servir les intérêts humains par leurs inventions ; les seconds représentent la nation en travail et les intérêts matériels de l'humanité. Aux savants revient la direction morale des sociétés et l'éducation des peuples ; aux industriels le pouvoir temporel et l'administration des biens matériels. Il dépend de la royauté de mettre par un coup d'État chaque chose en sa place. « Le plus grand service, écrit Saint-Simon, qu'elle puisse rendre à la nation dans les circonstances actuelles, est celui de se constituer elle-même en dictature chargée d'anéantir le régime féodal et théologique et d'établir le régime scientifique et industriel[1]. »

Sur l'organisation du pouvoir temporel Saint-Simon est beaucoup plus prolixe que Comte, et, de 1817 à sa mort, il ne cesse de publier des projets, d'ailleurs très analogues, de gouvernement industriel, qu'il est inutile d'analyser ici. L'essentiel était de montrer que dans l'ordre pratique et temporel, comme dans l'ordre spirituel, il a été le véritable initiateur de Comte.

Nous avons vu le positivisme de Comte s'ouvrir sur le tard à la morale de l'amour ; il en a été de même du positivisme de Saint-Simon, et cette conformité dans le développement des deux systèmes n'est pas la moins curieuse des analogies que nous avons signalées. Il convient d'ajouter, cependant que si Auguste Comte dut pour une large part l'orientation nouvelle de sa pensée à l'influence de Clotilde,

1. *Œuvres choisies*, III, 57.

Saint-Simon semble devoir la sienne à des raisons d'ordre philosophique qui depuis longtemps la faisaient prévoir.

Tant qu'il croit pouvoir synthétiser les connaissances humaines par la loi de Newton, il rêve d'une morale objective et cosmique fondée sur la gravitation, et ce rêve le hante jusqu'en 1814. En même temps, et en dehors de toute philosophie universelle, il conçoit de bonne heure une morale dont le principe serait le dévouement à l'humanité.

C'est ainsi que dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, après avoir confié la direction de l'humanité aux savants, il ajoute que « l'obligation sera imposée à chacun de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité[1] ». Dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, il revient de nouveau sur ce principe et reconnaît à toutes les formes de l'activité humaine la même valeur morale « pourvu que le résultat de cette activité soit heureux pour l'humanité ».

Mais ce dévouement, il faut le provoquer par des motifs d'ordre rationnel et positif, et Saint-Simon préconise, dans le *Système industriel*, une morale utilitaire très analogue dans ses grandes lignes à celle de Bentham. Le principe en est « que tout ce qui est utile à l'espèce est utile aux individus, réciproquement que tout ce qui est utile à l'individu est utile à l'espèce[2] ».

Qu'on fonde, dans la société industrielle, des chaires de morale et de science positives, destinées à propager cette nouvelle philosophie de la vie sociale. On y développera, dit Saint-Simon, cette maxime aussi certaine qu'un principe de mécanique : « L'homme ne peut être vraiment heureux qu'en cherchant son bonheur dans le bonheur d'autrui[3]. »

Enfin cet utilitarisme s'associe, comme l'altruisme rationnel de Comte, à une véritable morale du sentiment. Ni

1. *Œuvres de Saint-Simon*, I, 57.
2. *Œuvres de Saint-Simon*, V, 177.
3. *Œuvres choisies*, II, 320.

la raison, ni l'intérêt, pense Saint-Simon, ne déterminent les grands mouvements de l'âme ; on aura beau faire appel à l'intelligence, l'éclairer et la conduire, on n'obtiendra pas cette adhésion enthousiaste et féconde dont on a besoin pour faire triompher le nouveau régime industriel et moral. Or il se trouve qu'une force puissante existe à côté de l'égoïsme, une force qui a déjà fait des miracles et qui, d'accord sur ce point avec l'égoïsme bien entendu, pousse à l'amour des autres, à la charité. Tandis que les philosophes exposent logiquement pour les gens instruits les principes utilitaires de dévouement social, le christianisme obtient des dévouements spontanés en faisant appel au sentiment. Il suffira donc à Saint-Simon de traduire en langage chrétien sa philosophie morale et sociale pour obtenir l'adhésion des foules à l'ordre nouveau. Mais en quoi ce christianisme est-il nouveau, puisqu'il nous reporte à la vieille formule d'amour ? Tout simplement parce que cette formule est renouvelée, transfigurée par la signification sociale que Saint-Simon lui donne.

Du temps de Jésus, la société était partagée en esclaves et en maîtres ; les maîtres eux-mêmes étaient divisés en patriciens qui faisaient la loi et en plébéiens qui la subissaient, aussi Jésus n'a-t-il pu rêver une réorganisation des classes d'après la parole d'amour ; il a dit que son royaume n'est pas de ce monde, et il n'a parlé de fraternité que pour les individus, dans leurs relations personnelles.

Aujourd'hui l'esclavage est aboli ; les hommes ne sont plus divisés par des castes ; les classes elles-mêmes ne sont plus séparées par des barrières, le principe d'amour peut recevoir un sens pleinement social, et, comme la classe des travailleurs et des producteurs de tout ordre est non seulement la plus nombreuse mais la moins fortunée, Saint-Simon arrive à cette traduction dernière de la maxime d'amour : « Toute la société doit travailller à l'amélioration physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. »

Par cette rénovation du christianisme, Saint-Simon n'a rien renié de ses théories positivistes et industrielles; il les a complétées au contraire, et il se fait dire finalement par un interlocuteur : « La nouvelle formule sous laquelle vous présentez le principe du christianisme embrasse tout votre système sur l'organisation sociale; système qui se trouve appuyé maintenant à la fois sur des considérations philosophiques de l'ordre des sciences, des beaux-arts et de l'industrie et sur le sentiment religieux le plus universellement répandu dans le monde civilisé; sur le sentiment chrétien[1] ».

Est-il besoin d'insister longuement pour montrer que la courbe de la pensée philosophique est la même que chez Comte, et que le comtisme a reproduit le saint-simonisme, non seulement dans ses principes et ses idées générales, mais dans son évolution.

* * *

A côté de ces analogies philosophiques, il en est d'autres plus personnelles dans les tendances dominantes de l'esprit et du caractère, et qui témoignent plus encore peut-être que les précédentes combien fut profonde sur Comte l'influence de Saint-Simon.

L'un et l'autre sont des messies; ils ne se proclament pas des hommes providentiels parce qu'ils ne croient pas à la providence, mais ils transposent l'idée messianique dans leur langage positif et sont persuadés tous les deux qu'ils ont été désignés par la suite des destinées humaines, pour édifier un nouveau pouvoir sur les ruines de l'ancien. Saint-Simon croit à cette mission dès qu'il commence à penser, et il en parle à son lit de mort. — Comte y fait allusion sans cesse et il déclare expressément à Littré que si, dans ses malheurs domestiques, il n'a jamais succombé à la tenta-

1. *Œuvres choisies*, III, 369.

tion du suicide, c'est qu'il était soutenu « par le sentiment croissant de sa mission sociale [1] ».

A cette idée d'une mission maître et disciple sacrifieront tout, la paix de leur existence privée, leur temps, leur intelligence, toute leur énergie physique et morale.

Sans doute Saint-Simon donne une impression générale d'incohérence ; il traverse beaucoup d'opinions politiques ; il est successivement républicain, bonapartiste et royaliste; il fait tous les métiers, depuis celui de marchand de vin jusqu'à celui de pape scientifique, mais il est bien facile de voir que sous tous ses *avatars* politiques et dans toutes les conditions sociales il reste féru de la même idée et enivré du même rêve.

C'est pour s'aider, dans sa mission, de la puissance de l'argent qu'il spécule et s'enrichit sous la Révolution; que plus tard il souffre de la misère et de la faim, qu'il vend jusqu'à ses habits pour se faire imprimer, qu'il accepte toutes les amertumes et subit toutes les infortunes ; c'est parce qu'il désespère un moment de remplir cette mission qu'il veut se tuer.

Auguste Comte a moins de heurts dans sa vie théorique, moins d'aventures dans sa vie pratique, mais dans les différentes traverses de sa vie, il montre le même entêtement et la même ténacité pour son idée fixe. Atteint de folie en 1826 à la suite d'excès de travail et de malheurs conjugaux, menacé pendant vingt ans d'une rechute, il n'hésite jamais cependant à risquer son génie dans le travail de la pensée pour accomplir sa mission. — Asorbé par les soucis de la vie matérielle, obligé de songer sans cesse au lendemain il n'en consacre pas moins à son œuvre le meilleur de son intelligence et de sa volonté. Rien n'existe pour lui en dehors de la conquête morale et de la réorganisation du monde.

Chez les deux messies la foi messianique se traduit dans

1. *Lettre à Littré*, *Testament*, p. 51.

la vie sociale par un orgueil extrême et qui trouve parfois des expressions analogues.

Saint-Simon se prend pour l'héritier de Descartes, pour le génie le plus synthétique qui ait paru ; il s'intitule un second Socrate et se proclame vicaire de Dieu. Du haut de sa mission il juge les hommes et les empires, il traite d'égal à égal avec les rois ; il les apostrophe et les conseille : « Princes, leur dit-il, écoutez la voix de Dieu qui parle par ma bouche ». Il écrit au Tsar, à Bonaparte, à Louis XVIII, il se prend très sincèrement pour le seul représentant qualifié du nouveau pouvoir spirituel.

Comte se juge le plus grand penseur que l'Occident ait produit depuis des siècles, il dit sans fausse modestie qu'il a uni la science d'Aristote au génie politique de saint Paul. Il écrit au Tzar et à Reschid-Pacha, il propose une alliance aux Jésuites contre les libres penseurs; il agit lui aussi en chef du régime scientifique.

C'est encore au nom de leur mission et sans perdre un pouce de leur taille que tous les deux ont tendu la main et demandé des secours soit aux riches du jour soit à l'Occident tout entier.

Réduit à la misère Saint-Simon écrivait à ceux dont il espérait quelque argent : « Monsieur, soyez mon sauveur, je meurs de faim... C'est la passion de la science et du bonheur public ; c'est le désir de terminer d'une manière douce l'effroyable crise dans laquelle la société européenne se trouve engagée qui m'ont fait tomber dans cet état de détresse. Aussi c'est sans rougir que je puis faire l'aveu de ma misère et demander les secours nécessaires pour continuer mon œuvre [1] ».

Auguste Comte, secouru un an par des Anglais, regrette que le secours ne soit pas perpétuel et écrit dans le même sens : « Chacun devant subir la responsabilité de ses actes

1. *Notice historique de Fournel*, p. 51.

volontaires, j'ai acquis le droit de blâmer moralement tous ceux qui, refusant de diverses manières leur juste intervention, ont sciemment concouru à laisser un consciencieux philosophe lutter seul contre la détresse et l'oppression, de manière à consumer par des fonctions subalternes tant de précieuses journées de sa pleine maturité qui devrait rester consacrée tout entière à une libre élaboration dont l'importance n'est plus contestée[1]. »

N'est-ce pas une justice à rendre aux deux réformateurs que, retranchés dans leur orgueil, fiers de leur mission et des services rendus, ils ont su l'un et l'autre mendier de très haut?

Enfin quand ils lâchaient la bride à leurs ambitions secrètes, tous les deux se perdaient en des rêves romantiques de gloire triomphante et d'apothéose.

Saint-Simon voit tantôt les douze astronomes les plus illustres du globe qui le sacrent grand homme, tantôt deux empereurs et un roi qui le couronnent. Comte fait espérer à Clotilde qu'il unira son nom au sien, « dans les plus lointains souvenirs de l'humanité reconnaissante », et quand il imagine sa réforme achevée et son règne venu, il se berce de visions étranges où le Panthéon, premier temple de l'humanité, est aussi le sanctuaire où les fidèles viennent vénérer le fondateur.

Je pourrais suivre dans le détail cette comparaison des deux messies et signaler encore bien des traits communs; j'estime que ceux-ci suffisent pour montrer à quel point Comte subit, dans les tendances profondes de son âme aussi bien que dans sa pensée abstraite, l'influence de l'homme étrange vers qui son destin le porta, à l'âge de dix-neuf ans. Je n'insisterai pas non plus sur le caractère psychopathique des deux personnages, les accès de folie, les crises mystiques, les tentatives de suicide qu'on retrouve

1. *Lettres à Stuart Mill*, p. 391.

chez tous les deux ; ce sont là des ressemblances biologiques où ni la suggestion ni l'imitation ne paraissent avoir eu de part et qui sont, par cela même, hors de notre étude. Tout au plus ferai-je remarquer que cette parenté des deux tempéraments à dû favoriser l'influence de Saint-Simon sur Comte et qu'elle explique en partie la facilité avec laquelle le vieillard fascina le jeune homme par la magie de son rêve.

III

CONCLUSIONS

Les conclusions qui se dégagent de cette comparaison sont tellement claires qu'on pourrait se dispenser de les formuler. Comte, avec son merveilleux génie, n'est pas un esprit profondément original, Comte n'est pas un grand inventeur de système comme Descartes ou Platon. Disciple ou secrétaire de Saint-Simon de 1817 à 1824, il a reflété la pensée du maître ; philosophe, sociologue, réformateur, il a mis en œuvre de 1825 à 1857 les idées générales du maître ; messie et fondateur de religion, il a présenté les même traits de caractère, les mêmes tendances que lui.

De plus, ivre d'orgueil, il n'a jamais pu s'avouer des identités de doctrine et de pensée manifestes, et, lorsque ses ennemis les lui ont reprochées, il a cru creuser le fossé en injuriant Saint-Simon. On a eu ainsi le spectacle curieux, et d'ailleurs très humain, d'un philosophe qui affectait toujours de rendre justice aux précurseurs dont il ne relevait que de loin, comme Concordet, Montesquieu ou Aristote, et qui n'avait que des injures pour le seul précurseur dont il relevât de très près.

Mais s'il manqua d'invention au sens exact du mot on ne saurait trop répéter qu'il fut admirable d'intelligence et de génie dans l'exécution. Saint-Simon n'avait fait qu'esquisser

un programme, Comte eut l'immense mérite de le développer et de le remplir[1]; il ouvrit toutes grandes les portes du système aux idées de Bichat, de Gall, de Blainville et à la science de son temps qu'il connaissait bien; il fonda la sociologie. Saint-Simon n'aurait jamais pu écrire ni le *Cours de Philosophie positive*, ni le *Système de Politique positive*, ni aucune des œuvres de Comte. Cet esprit si original et si curieux était trop dispersé dans sa pensée et trop ignorant des sciences pour créer par lui-même quelque chose de définitif et de durable, et, si l'on peut dire qu'il a inspiré à son disciple la philosophie positive, on ne peut prétendre qu'il l'ait réellement fondée.

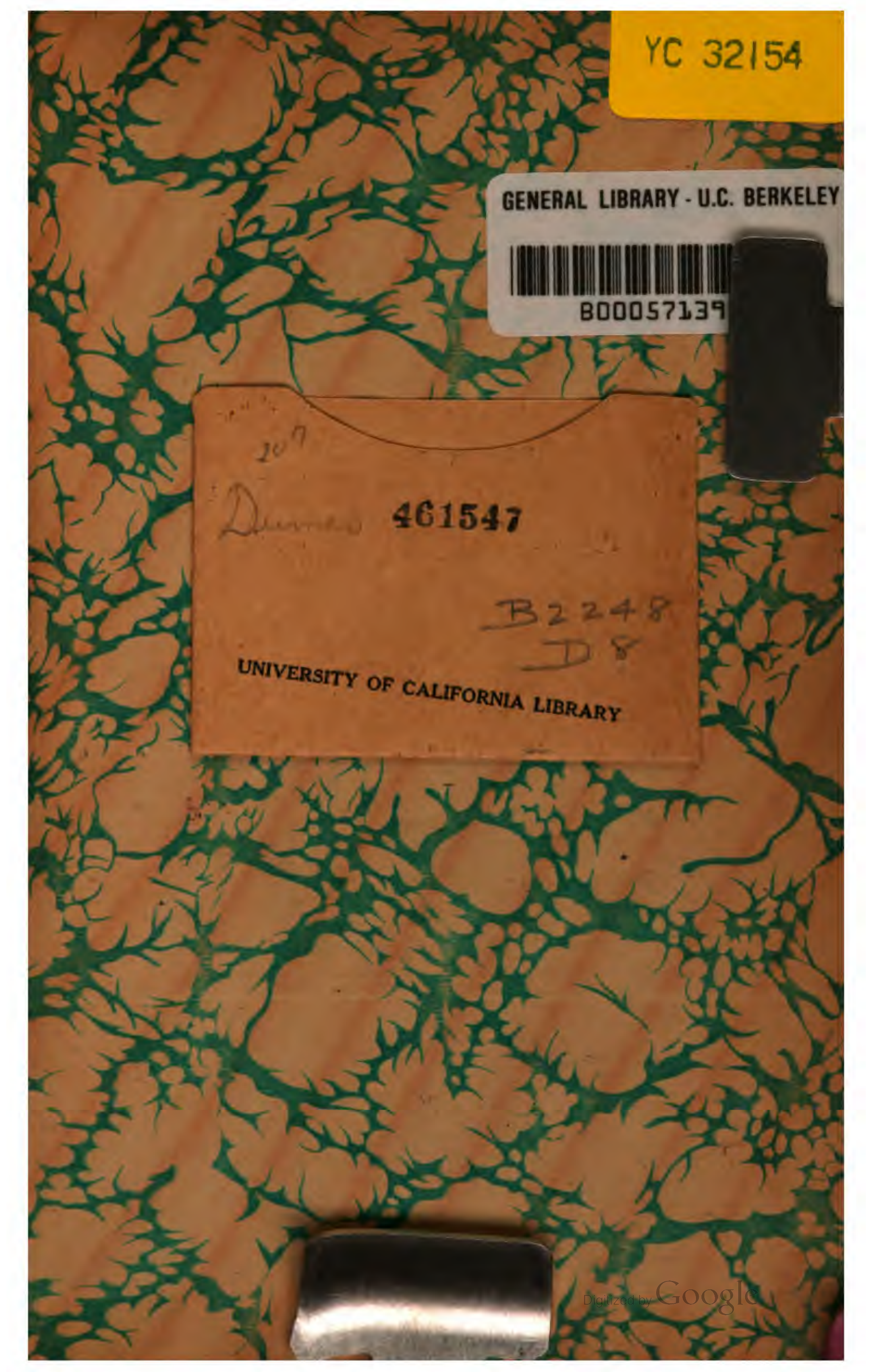
L'honneur de cette fondation revient donc à Comte; originalité à part, il dépasse infiniment son maître par toutes les qualités de méthode, d'érudition solide, de mise en œuvre savante, de vigueur et de cohérence. — La conscience qu'il avait de cette supériorité justifie en partie son orgueil et, partiellement aussi, explique son ingratitude.

1. M. Alengry (*op. cit.*, p. 473) est arrivé à cette conclusion, mais en faisant une plus large part à l'originalité de Comte.

TABLE DES MATIÈRES

EVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

281


YC 32154
GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000571391
461547
B2248
D8
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Digitized by Google

